



ڈاکٹر ذاکر حسین لائبریری

DR. ZAKIR HUSAIN LIBRARY

JAMIA MILLIA ISLAMIA  
JAMIA NAGAR

NEW DELHI

Please examine the book before taking  
it out. You will be responsible for  
damages to the book discovered while  
returning it.



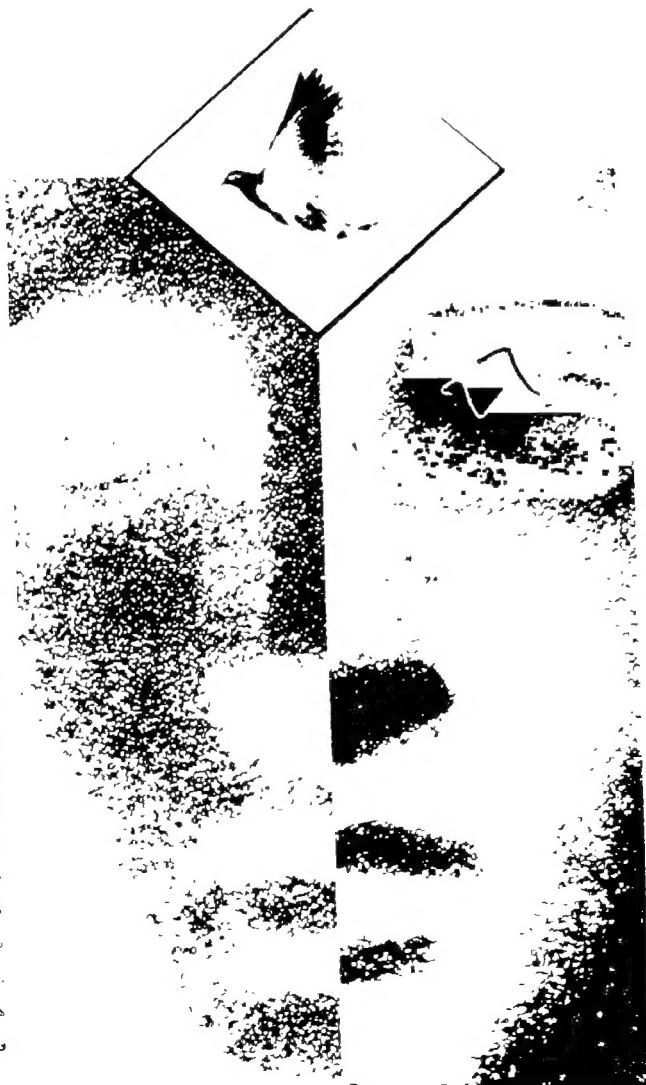


فصلنامه تحقیقاتی در مسائل فرهنگی و اجتماعی

سال سوم، شماره دوه و سوم، شماره مسلسل ۱۰ ۱۱

تاسیسات و نامبر ۱۳۷۲

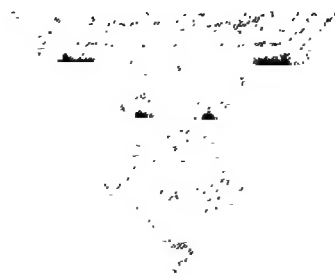
# عدالت و آزادی



دشمنان حسن ذکر کرد  
 به راه خط احقر  
 عذرتی عرض داد  
 دشمنان بخیردست  
 حسن بنعلقون دشمنان  
 دشمنان  
 حسن بنعلقون  
 دشمنان  
 دشمنان  
 دشمنان  
 دشمنان  
 دشمنان  
 دشمنان  
 دشمنان

۱- امام و گفتمانی از  
 شهید محمد علی باقری  
 ۲- شهید محمد باقر  
 ۳- شهید محمد باقر  
 ۴- شهید محمد باقر  
 ۵- شهید محمد باقر  
 ۶- شهید محمد باقر  
 ۷- شهید محمد باقر  
 ۸- شهید محمد باقر  
 ۹- شهید محمد باقر  
 ۱۰- شهید محمد باقر







# نامه فرهنگ

فصلنامه تحقیقاتی در مسائل فرهنگی و اجتماعی

سال سوم، شماره دوم و سوم، شماره مسلسل ۱۱/۱۰

تایستان و پائیز ۱۳۷۲

صاحب امتیاز:

معاونت امورین الملل وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

مدیر مسئول:

علی جنتی

سردبیر:

رضا داوری اردکانی

مدیر امور اجرایی:

مسعود ترقی جاه

حروفچینی: ایران قلم

مدیر هنری: مسعود ترقی جاه، اجرای گرافیک: لوحه گرافیک

مدیر فنی: سید حسین حنفی

چاپ و صحافی: شرکت سهامی افست

نشانی: تهران، خیابان ولی عصر، تقاطع خیابان فاطمی

ساختمان شماره یک وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، طبقه ششم

دفتر نشریه نامه فرهنگ

تلفن ۸۹۱۱۳۲

۱۵ (۱۲۰) - ۸۹۳۰۱۰

پست تصویری ۸۹۳۰۰۲

مسئولیت محتوای مطالب و مقالات چاپ شده یا نویسندگان است.

نقل مطالب و تصاویر نشریه با ذکر مأخذ بلامانع است.

قیمت ۱۸۰۰ ریال

۲	سرمقاله
● عدالت و آزادی / دکتر بشیریه، محمدرضا جوزی، دکتر داوری، دکتر دینانی، دکتر مجتهد شبستری / ۶	میزگره
● آزادی قلم / شهید سید مرتضی آوینی / ۳۴	اندیشه و نظر
● سراب عدالت از دیدگاه هایک / موسی عنی نژاد / ۴۲	
● جان رولز و تئوری عدالت / ژان لاکوست / عبدالغزیز غریب / ۵۰	
● عالم مثال / هانری کرین / سید محمد آوینی / ۵۴	
● معجزه و کرامت از دیدگاه لاهیجی / آیت الله سید محمد خامنه‌ای / ۶۶	دین و کلام
● دیالوگ: ایمان، سیاست / لیلی مصطفوی کاشانی / ۷۶	
● چنگیزخان ستمگر یا قهرمان / پیرهنّا / پرخورداری / ۸۲	فرهنگ و تاریخ
● نگاهی به فرهنگ سودان / علیرضا میرزامحمد / ۹۱	
● نقش ماسک در فرهنگ آفریقا / امیر بهرام عرب احمدی / ۹۶	
● زبان و ادب فارسی در شبه قاره / دکتر نمیم داری، دکتر جوهدری، دکتر ظهورالدین احمد، دکتر مهر / ۱۰۰	ادبیات
● مملکات فارسی - یونانی مولانا / اصغر دلبری پور / ۱۱۲	

● نقش نی در شعر مولانا و جبران خلیل جبران / پروفیسور ابنجی کوچاک / اصغر دلبری پور / ۱۱۵

● تباهی مضاعف / عبده عبود / میدناصر هاشم‌راده / ۱۱۸

● انشای رمان / رولان بارت / خسرو مهربان سمعی / ۱۲۴

● ردهای هنر ایران در فرهنگ هند / دکتر امیرحسین ذکریگو / ۱۳۰

● سینمای آفریقای سیاه / ادیسا اوندرانوگو / آداما درابو / لایلا ارحمد / ۱۳۸

● گزارش مختصری از وضع فلسفه در ایران / دکتر رضا داوری اردکانی / ۱۴۶

● گزارشی از سمینار فرهنگ و توسعه / ۱۵۶

● گزارشی از مطالعات ایرانی در انریش / ۱۶۲

● یک جهان پر رمز و راز: گزارشی از نمایشگاه بین‌المللی نصربرگران کتاب کردک / ۱۶۴

● مسائلی پیرامون شه فاره / ۱۶۶

● گزارشی از مطالعات هند و ایرانی / ۱۶۹

۱۷۰

۱۸۶

هنر

گزارش و پژوهش

نقد و معرفی کتاب

غیرهای فرهنگی و هنری

سم. الرحمن الرحيم

### یادداشت

بسیاری از صاحبان فرهنگ و ارباب قلم و خوانندگان گرامی ما را مورد لطف قرار داده و تشویق فرموده‌اند. از همه آنان سپاسگزاری می‌کنیم و تمنی داریم که عیب‌ها را هم تذکر دهند تا در حدود توانایی در رفع آنها بکوشیم. یکی از خوانندگان در همین اظهار لطف تذکر داده‌اند که مطالب فلسفی مجله زیاد است، ما سعی می‌کنیم که «نامه فرهنگ» مجله فلسفه نباشد، ولی چه بخواهیم و چه نخواهیم، نمیتوانیم از فلسفه رو بگردانیم. و اگر رو بگردانیم فلسفه ما را رها نمی‌کند. پیداست که این مطلب را باید توضیح داد، اما فعلاً مجال آن نیست. اگر همکاری راقم مطرور با هیأت تحریری مجله ادامه یابد، این معنی را بتفصیل خواهد نوشت. اکنون همین قدر اشاره میشود که فرهنگ معاصر و حتی مسائل سیاسی و اقتصادی را از فلسفه نمیتوان جدا کرد، و بی‌مدد فلسفه بزبان تبادل فرهنگی نمی‌توان دست یافت و مواضع و استراتژی تهاجم فرهنگی و راههای دفع آنرا نمیتوان شناخت. اما بفرض اینکه این معنی هم مقبول نیفتد، چرا و چگونه توقع دارید کسی که تقریباً تمام عمرش را صرف مطالعه فلسفه کرده - و از هر چه جز آن کرده پشیمان است - در مرحله پیری از فلسفه رو بگرداند، و رو بگرداند که بچه چیز و بکجا رو کند؟ تا وقتی که او و امثال او با مجله همکاری دارند، قهرماً مجله رنگ و بوی فلسفه خواهد داشت.

\*\*\*

در شماره نهم از «بحران هویت» بحث کردیم و گفتیم که این بحران با تهاجم فرهنگی مناسبت دارد و طلب هویت که لازمه مقابله با این تهاجم است، در حقیقت طلب «عدالت و آزادی» است. پس بی‌مناسبت نبود که در این شماره مدار بحث را بر «عدالت و آزادی» بگذاریم، بخصوص که این هر دو معنی در عصر ما بسیار مظلومند و کمتر باین مظلومیت توجه میشود.

اکنون «آزادی» لفظ و مفهوم مرجایی شده و «عدالت» در حجاب و حصار خود بنیادی بشر و ایدئولوژیها و خطابه‌های متعلق بدوره جدید پوشیده و محجوب گشته است. اصلاً لیبرالهای معاصر میگویند از عدالت نباید دم زد، زیرا که عدالت خواهی منشأ آشوب و هرج و مرج و خشونت و قهر و استبداد است، ولی آیا بهتر نیست که بگوییم آشوب و خشونت و ... وقتی پدیدار میشود که عدالت در حجاب رفته باشد؟ میگویند بفکر آزادی باید بود و غم آزادی باید خورد و کاری بعدالت نباید داشت، ولی مگر آزادی بدون عدالت ممکن است؟ آزادی را بشر از آن جهت طلب میکند و این طلب را طلب کمال می‌شناسد که آنرا اقتضای عدالت میداند، وگرنه سر از ریقه قاعده و قانون بیرون کشیدن و با سودا و هوس کام راندن آزادی نیست، و هیچ نظام سیاسی و اجتماعی با بی‌نظمی و بی‌قانونی بنیاد نمیشود، منتهی کسانی که در عصر ما سفارش می‌کنند که از عدالت سخن نگویید و آزادی را حفظ کنید، مخاطب سخنان اقلیتی از مردم جهانند که در آمریکای شمالی و اروپای غربی و ژاپن بسر می‌برند، اما بقیه مردم

عالم چه باید بکنند؟ آنها برای اینکه بآزادی برسند، باید بوضع خود که وضع ظلم است، تذکر پیدا کنند و در طلب نظمی برآیند که در آن کرامت بشر و حرمت حقیقت و قدر سخن محفوظ باشد، و این همان عدالت خواهی است.

پس ما دو نوع آزادی و آزادی طلبی داریم: یکی راه دشوار و دیگر راههای آسان. میدانید که ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخوس گفته است که زندگی یک راه دشوار و هزاران راه آسان دارد. راه دشوار «راه عدل» است و آن هزار راه بدرجات بیش و کم از راه عدل انحراف دارد. بشر معمولاً راه آسان را برمیگزیند، اما اگر آن راه دشوار نبود، راههای آسان نیز گشوده نمیشد، یا خیلی زود بپرتگاه تباهی میرسید. آزادی طلبی و آزادی خواهی و آزادی دوستی لیبرالیسم جدید یکی از راههای آسان است و با این راه آسان نه هیچ قومی بآزادی میرسد و نه حتی با آن لیبرالیسم معاصر تقویت یا نگهبانی میشود. غرب بهمین آزادی هم با قدم گذاشتن در راه دشوار رسیده است. بشر جدید نظم قرون وسطایی را ظالمانه یافته و با شعار آزادی آن ظلم را بر هم زده است. البته از زمان انقلاب فرانسه آزادی از برابری و عدالت سبقت گرفت و آنرا تحت الشعاع قرارداد، و منورالفکری قرن هجدهم از راه دشوار زندگی که لازمه دوام تاریخ بشر است، چیزی نگفت و آنرا در پرده فراموشی انداخت، باین جهت لیبرالیسم اخیر از طرح عدالت ابا دارد و آنرا مفید نمیداند. روح آسان طلب گمان میکند همین که بلفظ از آزادی دم بزنند بآزادی میرسند، و کسی را که باو بگوید آزادی بی مجاهده حاصل نمیشود، دشمن آزادی میخواند. ولی در شرایط حاضر بآزادی جز از راه مجاهده برای عدالت نمیتوان رسید، و شاید هرگز و در هیچ جا جز این راه راهی نبوده است. راه آزادی راه حق و عدل است و کسی که باین راه نیاید، آزاد نیست و بآزادی نمیرسد.

در اینجا مشکلی وجود دارد که لااقل باید بآن اشاره کرد. از دویست سال پیش تا کنون وقتی سخن از آزادی گفته میشود، آزادی بیان و عقیده و بطور کلی آزادیهای مصرّح در اعلامیه حقوق بشر در نظر می آید، ولی این آزادیها فرع و ثمر آزادی اساسی تر است، و آن آزادی اساسی از نحوی عدالت جدا نبوده است، متّهی عدالتی که در آغاز عصر جدید عنوان شد، طرحی بود که حول وجود آدمی میگشت، و دیدیم که در پایان قرن هجدهم کانت اعلام کرد که نظام عالم صورت بشری دارد و قانون عمل و اخلاق را بشری که بعالم منورالفکری رسیده است، بیان میکند. رعایت این قانون که ظاهراً با عدل متناسب دارد، بنظر کانت همین آزادیست. پیداست که اگر عدالت بصورتی از عقل و بانگ وجدان بازگردانده شود، نام آزادی برای آن پرازنده تر است، و باین جهت از قرن هجدهم تاکنون کمتر از «عدالت» و بیشتر از «آزادی» بحث شده است. بحث سیاسی جدی تکرار سخنان رسمیت یافته در علم و فلسفه سیاست نیست، بلکه برای بنای سیاست جدی باید «در باب نظام عدل و آزادی» تفکر کرد.

سردبیر



# عدالت و آزادی

از استادان گرامی آقایان دکتر ابراهیمی دینانی، دکتر بشیریه، دکتر مجتهد شبستری و محمدرضا جوزی دعوت شده که در مجلس بحث در باب عدالت و آزادی شرکت فرمایند. ایشان تشریف آوردند و در وقت کمی که داشتیم مطالب خوبی گفتند. از ایشان سپاسگزاریم.

البته بحث عدالت و آزادی در یک یا دو جلسه بجایی نمی‌رسد و اگر در این مجلس راهی مطرح مسأله یافته باشیم راضی و خشنودیم.

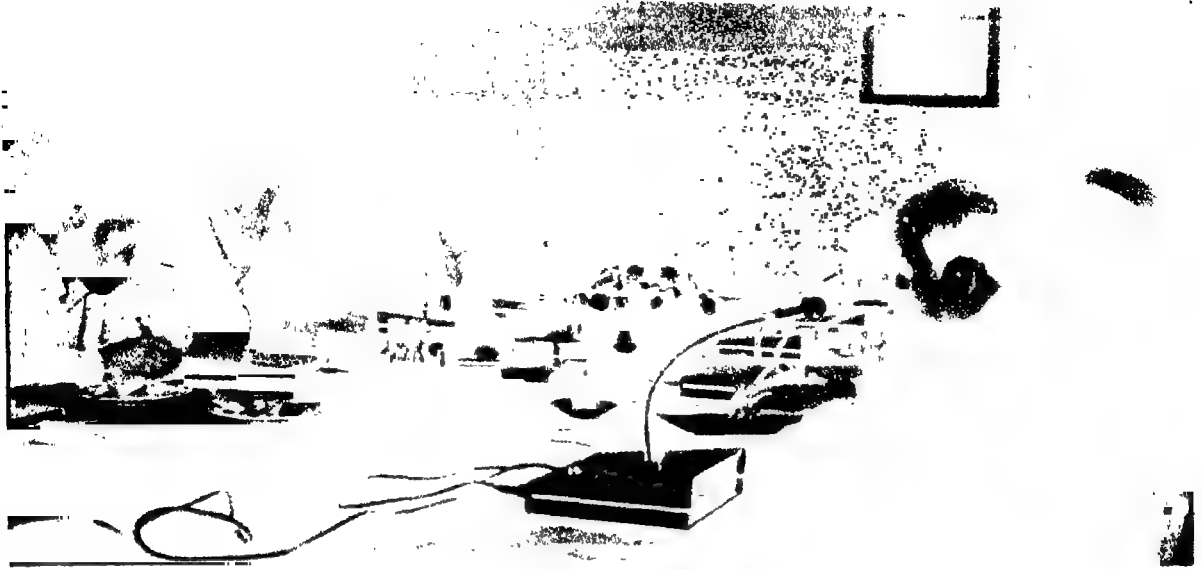
دکتر داوری: از آقایان متشکریم که تشریف آوردند. چنانکه اطلاع دارند می‌خواهیم در این مجلس در باب عدالت و آزادی و نسبت میان آن دو بحث کنیم.

منظر میرسد که در تاریخ فلسفه و حتی در تاریخ فلسفه سیاست، بحث آزادی دیر ظاهر شده و تا دوره جدید و درست بگویم، تا قرون هفدهم و هجدهم مطرح نبوده است، اما بحث عدالت سابقه‌اش حتی به پیش از تاریخ فلسفه میرسد، منتهی بحث عدالت که در سیاست و اخلاق مطرح بوده است در دوره جدید، هم از حوزه اخلاق و هم از مباحث سیاست نظری رخت برمی‌بندد و اگر گاهی از آن چیزی گفته می‌شود، در حاشیه است.

در انقلاب فرانسه هم با اینکه ژرژندنها و حتی بعضی از ژاکوبینها به برابری و باصطلاح خودشان بخلق و به بهبود زندگی تهیدستان اهمیت میدادند، مسأله مهم مسأله آزادیست.

من فعلاً به ظهور مارکسیسم و بحثهایی که بعدها پیش آمده است، نمی‌پردازم و برای اینکه بیشتر از فرمایشهای آقایان استفاده کنیم، بذكر این نکته اکتفا می‌کنم که کوشش برای تأسیس اخلاق در فلسفه جدید کوشش موقتی نبود و با اینکه فیلسوفان دوره جدید از دکارت تا ژان پل سارتر در سودای تأسیس





عدالت، ببینیم که از آزادی چه می‌فهمیم، و مخصوصاً کسانی که دعوت بازادی می‌کنند، مرادشان از آزادی چیست و چگونه باید به آن رسید.

در اینجا نه می‌خواهیم و نه می‌توانیم باستیفای همه اقسام آزادی و معانی و مراتب آن پردازیم و باین اشاره اکتفا می‌کنیم که اگر معنی آزادی روشن نشود، دعوت بازادی بیهوده می‌شود؛ زیرا در این صورت همه کس می‌تواند خود را دوستدار آزادی بخواند و در ستایش آن داد سخن بدهد.

معنی عدالت هم باندازه آزادی مبهم و پوشیده است. پس ابتدا بگوئیم معنی هریک را در نسبت با دیگری روشن کنیم.

استدعا می‌کنم آقای دکتر بشیریه بحث را آغاز کنند و بفرمایند که ما از آزادی چه می‌فهمیم و از عدالت چه تصویری داریم. و اگر ممکن است بتاریخ آزادی هم اشاره کنند و بفرمایند که این مفهوم از چه زمانی پیدا شده و چگونه سیر کرده است. تا اینکه ان شاء الله بعد پردازیم به نسبتی که این دو با هم دارند. دکتر بشیریه: درباره مسائلی که آقای دکتر دآوری مطرح فرمودند؛ یعنی اینکه منظور از آزادی و عدالت چیست و چه نسبتی میان این دو معنی وجود دارد و چرا از نظر تاریخی در کاربرد این مفاهیم نوسان پیدا شده است، مطالبی مقدماتی عرض می‌کنم.

مسأله عدالت چنانکه دیوید هیوم می‌گفت با مسأله قدرت ارزشها یا امور مطلوب در جامعه و مفاهیم حق، قانون، برابری و توزیع سرو کار دارد. از

باحلاق بودند مقصود برسیدند؛ اما فلسفه جدید مسای سیاست جدید شد بر اساس فلسفه‌ای که فرامیس بکن و دکارت و اسپینوزا و کانت و ... تأسیس کردند، سیاست نظری و عملی بنا شد که در این سیاست مسأله عدالت در عداد مسائل اصلی نیست و کمتر مطرح میشود.

سار آنچه گفته شد، وقتی که مطلب آزادی پیش آمده، بحث عدالت رفته است البته مقصود این نیست که این دو با هم سازگارند. مع هذا بیان ماستشال سیار دشوارست. پرسش اول این است که ما نوحه نانچه عرض کردم، آیا بین این دو سستی می‌توان پیدا کرد و اگر سستی هست، این سستی چیست من فکر میکنم که در دوره جدید هر جا هم سخن از عدالت گفته‌اند، عدالت با نظر بازادی تعریف شده و سسته ساییکه چه نظری بازادی داشته‌اند، عدالت را تفسیر کرده‌اند. آزادی هم در همه جا و همه وقت و در زمان همه کس یک معنی ندارد گاهی آزادی صرف لفظ است و چون شهرت سیکو دارد، کسانی بحکم تقلید از آن دم می‌زنند و شاید این تقلید بدترین تقلیدها باشد کسی هم ممکن است که او آزادی دم بزند و آن را بازویش حال و ما انکشاف حقیقت دریافته باشد.

اختلاف در فهم مفهوم آزادی و وسعت معنی آن در حدیست که حتی در قرن هجدهم انقلابهای فرانسه و آمریکا آزادی را (السنه آزادی سیاسی را عرض میکنم) بکسان درک نمی‌کردند. پس بهتر است که قبل از طرح پرسش در باب سست آزادی ما

مرجع عدالت، خداوند، حاکم یا قاضی یا نهاد سیاسی، انتظار می‌رود که بر اساس ضوابطی بی‌طرفانه با افراد مورد عمل خود برخورد کند. عدالت را وقتی در وصف عمل بکار می‌بریم، از ابهام آن کاسته می‌شود و حداقل می‌توان درباره اینکه عمل عادلانه چیست، بروشنی بحث کرد و حتی احتمالاً بتوافقی هم رسید، در حالی که وقتی عدالت را در وصف وضعیت بکار می‌بریم، کار دشوار می‌شود، زیرا که همه وضعیت‌ها محصول عمل و یا دست کم محصول عمل آگاهانه نیست. در نتیجه حتی بحث روشنی درباره اینکه وضعیت عادلانه چیست، بسیار دشوار است، تا چه رسد بتوافقی درباره آن. مثلاً وقتی می‌پرسیم که آیا طبیعت عادل است یا نه، بحث ما از نوع اخیر است. اما عمل عادلانه اغلب عملی اخلاقی تلقی می‌شود. عمل اخلاقی عادلانه عملی است که در آن عامل عمل خود را بحای دیگران می‌گذارد. اصل اخلاقی «آنچه بخود روا نمی‌داری، بدیگران نیز روا مدار» پایه عمل اخلاقی - عادلانه است. طبعاً در مقابل، ظلم (در برابر عدل) عملی است که در آن عامل آنچه را بدیگران روا می‌دارد بخود روا نمیدارد. همچنین عدالت را در عمل قاضی باید از عدالت در عمل قانونگذار تمیز داد. قاضی نمی‌تواند نابرابریها را رفع کند، بلکه بر اساس آنها حکم می‌کند. قانونگذار و یا بعبارت بهتر سیاستگذار در مقامی است که میتواند برخی نابرابریها را از میان ببرد و یا غیر مؤثر سازد.

بطور کلی شاید بتوان گفت که عمل عادلانه عملی است که بر اساس سیستمی از توجهات موجه بنظر میرسد. از نظر اخلاقی، قانونی و سیاستگذاری یکی از معیارهای اصلی عمل عادلانه یا عدالت عمل متقابل است که در واقع اساس هر نظام قضایی است. بنابر این میان انواع عمل عادلانه یا عدالت اعم از عدالت توزیعی، عدالت قضایی یا کیفری، عدالت مبادله‌ای، وجه مشترکی هست. ضابطه مهم عمل عادلانه بی‌طرفی و متقابل بودن است.

قانون یا قاعده عادلانه هم عمل عادلانه بصورت انتزاعی است. البته در این خصوص هم اختلاف نظر بسیار است که آیا میتوان عدالت را در وصف قاعده و قانون هم بکار برد و یا اینکه باید آن را به عمل اخذ تصمیم بر اساس آن قاعده و قانون اطلاق کرد. مشکل وقتی پیش می‌آید که بخواهیم درباره عدالت نفس قانون و قاعده بر اساس معیاری و رای قانون موضوع سؤال کنیم. در اینجا است که مباحث مبهم مربوط به قانون طبیعی، شرع، عقلانیت رسم و رسوم و مصلحت عامه پیش می‌آید، مباحثی که بنظر نمیرسد

به نتیجه‌ای قطعی رسیده باشد.

مسئله دشوار وضعیت عادلانه هم که در بالا اشاره شد، بهمین مسئله مرتبط است. وضعیت عادلانه طبعاً باید وضعیتی باشد که هر کسی حفظ آن را بمصلحت و نفع خود بداند، در حالی که میان افراد در نفع و مصلحت اختلاف وجود داشته باشد و بویژه هر کس نفع و مصلحت خود را آزادانه تشخیص بدهد و درباره آن تصمیم بگیرد. درباره این مسئله دشوار شاید بتوان گفت که نفس وجود زور و اجبار در جوامع بشری حاکی از عدم حصول چنین وضعیتی است.

مفهوم آزادی نیز مانند آنچه درباره مفهوم عدالت گفتیم، هم در وصف روابط افراد و هم در وصف وضعیت سیاسی - اجتماعی بکار رفته است. اما در این مورد این دو کاربرد چندان با هم تفاوت ندارد و در نتیجه مشکلاتی که در مورد مفهوم عدالت دیدیم در این خصوص کمتر است. کاربرد مفهوم آزادی در اندیشه سیاسی عصر جدید بسیار بارز شد، هر چند در اندیشه کلاسیک مفهوم آزادی بکار می‌رفت، مثل وقتی که ارسطو از شهروندان یا آزادگان در مقابل بردگان سخن می‌گفت و معنی آزادی داشتن حقوق مدنی بود. مفهوم آزادی در اندیشه جدید در بستر فکری لیبرالیسم غربی رشد کرد و به معنی آزادی فرد از اجبار بیرونی در انتخاب اهداف و اندیشه‌های خود بکار رفت. جان استوارت میل در کتاب "در باب آزادی" نخستین بار از مفهوم آزادی لیبرالی مفصلاً دفاع کرد. در این سرداشت منظور از اجبار بیرونی محدودیتهای ناشی از اراده دیگران است. به محدودیتهایی که مثلاً موانع طبیعی برای عمل فردی وضع می‌کند. بویژه رابطه فرد و حکومت عرصه اصلی امکان وقوع آزادی است.

کسانی که از آزادی اجتماعی در مقابل آزادی سیاسی صرف دفاع کرده‌اند، گفته‌اند که آزادی لیبرالی یعنی صرف فقدان اجبار خارجی آزادی منفی است. آزادی وقتی بمعنای تمام عیار متحقق می‌گردد که فرد امکانات لازم برای اجرای اراده خود را داشته باشد. برخی این مفهوم از آزادی را آزادی مثبت خوانده‌اند. بنابر این برداشت، حکومت یا جامعه باید مقدمات و شرایط اقتصادی و اجتماعی بهره‌مندی همگان از آزادی سیاسی را فراهم سازد. این برداشت سوسیال دموکراتها است.

با این همه بنظر می‌رسد که جوهره اصلی و لازم آزادی در همان مفهوم لیبرالی نهفته است. البته در معنای اجبار جای بحث زیاد است و درجات مختلف اجبار در همه جوامع وجود دارد که ممکن است

تصمیم‌گیری درباره توزیع امتیازات یعنی شرکت در امر تصمیم‌گیری حکومتی یا مشارکت سیاسی شرط اصلی امکان تحقق آزادی خواهد بود. در حقیقت آزادی در مشارکت در تصمیم‌گیریهای سیاسی زمینه اصلی همه آزادیهای دیگر را تشکیل می‌دهد. می‌توان گفت که هر چه این آزادی گسترش بیشتری یابد، دیگر آزادیها هم تضمین و پشتیبانی بیشتری پیدا می‌کند. آزادی سیاسی ما در همه آزادیهاست. جامعه‌ای که در آن قدرت پراکنده‌تر باشد، آزادتر است.

**دکتر بشریه: عدالت را در عمل قاضی باید از عدالت در عمل قانونگذار تمیز داد. قاضی نمی‌تواند نابرابریها را رفع کند، بلکه براساس آنها حکم می‌کند.**



چنانکه ملاحظه می‌شود، در اینجا باین ترتیب از مفهوم آزادی بعنوان وصف روابط افراد بمفهوم آزادی بعنوان وصف وضعیت رسیده‌ایم. حال که اشاره‌ای کلی بمفاهیم کردیم باید بگوئیم که مسئله آزادی و مسئله عدالت و همچنین مسئله برابری با یکدیگر روابط بسیار پیچیده‌ای دارند، هم از نظر مفهومی، یعنی بعضاً همپوشی پیدا می‌کنند، و هم از نظر عملی یعنی اگر قرار باشد که مفهومی از عدالت، تحقق پیدا کند، متضمن بخشی از برابری یا متضمن بخشی از واقعیت آزادی خواهد بود. بنابر این هم مفهوماً و هم مصداقاً این سه مقوله با همدیگر روابط تو در تو و پیچیده‌ای دارند و احتمالاً از هریک از این نقاط عزیمت حرکت کنیم به بخشی از سایر مقولات و مفاهیم میرسیم. بنابر این بنظر من نسبت میان عدالت و آزادی بقدری است که عرض شد.

و اما در خصوص نوسان در کاربرد، همچنانکه آقای دکتر داوری فرمودند، سابقه بحث عدالت خیلی بیشتر از سابقه بحث آزادیست. چنانکه قبلاً اشاره کردم، مهمترین سوالی که درباره مسئله عدالت از نظر سیر تاریخی معنای آن مطرح می‌شود، اینست که عدالت صفت چه موصوفی است؟ بنظر می‌رسد که موصوف صفت عدالت در طی تاریخ اندیشه سیاسی دچار تحوّل شده است.

در فلسفه سیاسی کلاسیک، عدالت بعنوان صفت فرد یا حاکم و یا قاضی و همچنین بعنوان صفت عمل

آشکار یا پنهان و مستقیم یا غیرمستقیم باشد. بدین معنی تا وقتی که عنصر اجبار بعنوان لازمه کنترل اجتماعی در جامعه بشری وجود دارد (و شاید هم همیشه وجود داشته باشد) آزادی لیبرالی بصورت مثالی تحقق‌پذیر نیست. انواع گوناگون اجبار ممکن است - علی‌رغم شناسایی اصلی آزادی - توانایی عمل و آگاهی فرد از حقوق مختلف ممکن را از اساس نابود سازد. مثلاً ایدئولوژیهای توتالیتر که امکان رقابت افکار و اندیشه‌ها را از بین می‌برند، مقیاس گسترده‌ای از اجبار را اعمال می‌کنند، بدون آنکه این اجبار لزوماً آشکار و مستقیم باشد. بنابر این گسترش علم و دانش در مقابل ایدئولوژی زمینه ضروری آزادیست.

خلاصه اینکه حق انتخاب فردی را می‌توان با سلاحهای مختلفی نابود کرده، از سرنیزه گرفته تا قانون و ایدئولوژی. البته باید اضافه کرد که هیچ تفکر جدی از فقدان هرگونه اجبار و مانع خارجی در رابطه با مفهوم آزادی دفاع نکرده است. بطور دقیق در تاریخ مبارزه برای آزادی مبارزه برای کسب آزادیهای خاصی مثل آزادی بیان و انجمن و اندیشه صورت گرفته، نه برای آزادی از هرگونه اجبار خارجی که گرچه از لحاظ آکادمیک قابل طرح است، لیکن نباید با تاریخ آزادخواهی خلط شود. بصورت دیگر تاریخ مبارزه برای آزادی تاریخ مبارزه برای بدست آوردن حق در انجام دادن فعالیتهای خاصی بوده است، مثل آزادی از وضعیت بردگی. آزادی از فروش رفتن با اسلحه و اراضی، آزادی انتخاب محل کار و زندگی و غیره. در خارج از چنین متن تاریخی مشخصی آزادی معمولاً مورد سوء استفاده قرار می‌گیرد، مثلاً وقتی که از آزادی از فقر و نیاز صحبت می‌شود، اما روشن است که امکان دارد که مردم را بشیوه حکومتهای توتالیتری با ایجاد دستگاههای سرکوب و ضد آزادی بمعنای مشخص تاریخی آن، از قید نیاز و فقر رهانند. معمولاً خلط مفهوم استراعی و مفهوم تاریخی آزادی مشکلاتی ایجاد می‌کند.

سایرین آزادی بمعنای ایست اغلب بضد آزادی مبدل می‌شود. در این مفهوم آزادی اعطا می‌شود، در حالی که آزادی در اعمال انتخاب تحقق می‌یابد. از سوی دیگر کسانی که در حاکمه و بویژه در حکومت از امتیازات خاصی برخوردارند به موجب موقعیت استراتژیک خود ممکن است که حدود آزادی و اختیار دیگران را محدود کنند. کنترل بروسایل تولید و اداره و ارتباط از جانب یک گروه طبعاً حدود آزادی گروه دیگر را محدود می‌کند. نابرابری در امتیازات موجب نابرابری در آزادی هم می‌شود. بنابر این

دی یا تصمیم فردی بکار برده می‌شد. اگر در آن پشه عدالت صفت اجتماع هم هست، بطریق ویست، یعنی نتیجه عمل و تصمیم حاکم است. ریفی که درباره عدالت بعنوان صفت فرد چه حاکم و قاضی و چه تصمیم فردی آمده، همان تعریف سطو از عدالت است، یعنی اینکه، با افراد برابر مورت برابر رفتار کنیم تا جایی که بمسأله مورد چه مربوط است و با افراد نابرابر بصورت نابرابر تار کنیم تا جایی که بجهت عمل مربوط است.

**دکتر داوری: آزادی در زبان همه کس یک معنی ندارد گاهی آزادی صرف لفظ است و چون شهرت نیکو دارد کسانی به حکم تقلید از آن دم می‌زنند.**



شاید هم وقتی درباره نسبت عدالت و برابری بدیشیم، ناچار بهمان تعریف ارسطو برسیم. تأثیر ابقه اندیشه ارسطویی هم که بجای خود روشن ست. براساس تمبیر ارسطویی در تصمیمی که حاکم قاضی مثلاً برای گرفتن مالیات، تصاعدی می‌گیرد و موجب آن از فرد پردآمدتر مالیات بیشتر و از شخص کم در آمدتر مالیات کمتر اخذ می‌شود، گرچه مل نابرابر است، ولی خود عین برابریست. ولی از یف دیگر، وقتی که ما به دو نفر بحکم انسانیت آنها بهره‌مندی مساوی آنها از قوه عقلی، با صرف نظر از گونه ملاحظه دیگر، حق بیان می‌دهیم، باز هم عمل تصمیم ما عادلانه است.

**دکتر داوری:** بسنجید آقای دکتر، من یک لکلی در این تعبیر می‌بینم. ما اصلاً اگر مساوی را ناسیم، چطور بگویم که با مساویها چگونه رفتار نیم و با نامساویها چطور. اول باید این مساوی و مساوی را بشناسیم تا اینکه تعریف ارسطو یا نیچه را رانیم بفهمیم، چه میزان و ملاکی داریم که برابری را ناسیم. اصلاً همه هم و غم صرف این باید باشد که لاک و میزان برابری شناخته شود. کسانی می‌گفتند «هلن و بربر و عرب و عجم و ... برابر نیستند. در روه اخیر گفتند و نوشتند که همه آدمیان مساوی نیا آمده‌اند ولی آنهایی که این منشور مساوات را ست گرفتند بشر را طوری تعریف کردند که آسیایی

و افریقایی و لاتینی و مختصر بگویم آدم غیر غربی و مردم کشورهای توسعه نیافته در آن نگنجد. اگر معنی برابرها و نابرابرها معین بود، شاید ما قادر به رفتار برابر در برابر برابرها و نابرابرها در برابر نابرابرها بودیم. توجه کنیم که عدالت صرف رفتار نیست، بلکه برابری و نابرابری هم با آن تعیین می‌شود. ارسطو و نیچه هم باین نکته توجه داشته‌اند.

**دکتر بشیریه:** شاید منظور ارسطو این باشد که دو نفر از یک حیث با یکدیگر قابل مقایسه باشند. بنابراین تنها در جایی که امکان مقایسه وجود دارد، می‌توانیم حکم کنیم، وقتی که مالیات می‌گیریم، افراد را از حیث اینکه می‌خواهیم از آنها مالیات بگیریم، یعنی از حیث درآمد و دارایی، مورد بررسی قرار می‌دهیم.

**دکتر داوری:** یعنی اعتباریست.

**دکتر بشیریه:** زیرا که فقط امور مجرد و انتزاعی ممکن است که کاملاً با هم برابر باشند، چنانکه در معادله ریاضی می‌بینیم. امور و پدیده‌های انضمامی هیچگاه از همه جهات متصور با هم برابر نیستند، هرچند ممکن است از یک یا چند جهت اینطور باشند و در داوری و حکم این جهات است که امکان مقایسه را بدست میدهد. بهر حال همین مفهوم عدالت بعنوان صفت فرد و تصمیم در فلسفه سیاسی کلاسیک و نیز در فلسفه سیاسی دینی مفهوم اصلی بود. در اندیشه سیاسی اسلامی هم بحث عدالت اغلب در مورد حاکم و یا سلطان و خلیفه مطرح می‌شود. و اما عدالت بعنوان صفت اجتماع همده مفهوم متأخرتر است و شاید بتوان گفت که مفهومی رادیکال تر و انقلابی تر است و سابقه آن را باید در جنبشهای رادیکالی و سوسیالیستی و نظایر آن جست.

برخی از متأخران مثل پوزیتیویستهای حقوقی نیز که هرگونه معیار ماورای قانون موضوع را نفی می‌کنند، معتقدند که اصلاً نمی‌توان عدالت را بعنوان صفت وضعیت بکار برد. چیزی که بوسیله ما ایجاد نشده، در واقع وضعیتی طبیعی است.

اما در این خصوص که عدالت بعنوان صفت اجتماع چه مفهومی دارد، اتفاق نظر نیست در حقیقت عدالت بعنوان صفت اجتماع متضمن اختلاف منافع عده‌ایست. یعنی ما می‌توانیم تصاویر مختلفی از عدالت بدست دهیم. مثلاً عدالتی که «ادموندبرگ» عنوان می‌کند «عدالت اشرافی» است،

عدالتی که «لاک» مطرح کرده، «عدالت لیبرالی» است، عدالتی که سوسیالیستها می‌گفتند، «عدالت رادیکالی» است.

از این رو شاید بتوان گفت که هیچ وضعیت عادلانه‌ای متصور نیست که مورد اتفاق همگان باشد، اما اگر بخواهیم در این باره بتفصیل بپردازیم، دیگر از حوزه فلسفه سیاسی خارج می‌شویم و بعرضه جامعه‌شناسی سیاسی می‌رسیم. و میان این دو رشته نیز تفاوتی اساسی وجود دارد، زیرا که فلسفه سیاسی به حیر عامه و امکان اجماع می‌اندیشد که در حقیقت آرمانی بیش نیست، در حالی که جامعه‌شناسی سیاسی و اقتصاد سیاسی جامعه سیاسی را متشکل از منافع خاص می‌داند و آن را سرحب آنها بررسی می‌کند. بطور خلاصه بنظر می‌رسد که مفهوم عدالت هنوز مفهوم بسیار زنده‌ای در اندیشه سیاسی است، منتهی طبعاً موصوف آن دگرگون شده است.

**دکتر داوری:** در جامعه جدید با اینکه فکر و تدبیر بشر در صورت دادن بجامعه و در تأسیس مؤسسات و نهادهای اجتماعی دخالت بیشتر پیدا کرده، جامعه بشری نه فقط طبیعی‌تر شده، بلکه بشری ظهور کرده است که خود را در برابر طبیعت و مصمم بتصرف در آن می‌بیند همچین در این دوران بحقوق طبیعی بشر بیشتر توجه شده است.

**رویسپیر** می‌گفت که: «این آدم طبیعی ژان ژاک روسو آمده است در خیابانهای پاریس» آیا واقعاً کسانی که در انقلاب فرانسه شرکت کرده، آدمهای طبیعی بودند؟ بنظر من نظم عالم جدید بست نظام اخصار گذشته نه فقط طبیعی‌تر نیست، بلکه بیشتر بشریست و چرا در این نظم که بیشتر بشری و کمتر طبیعیست، بیشتر از آزادی سخن گفته میشود تا از عدالت؟ آیا آزادی که بیاید عدالت را هم می‌آورد یا در مقام آزادی بعدالت یازی نیست؟

همانطور که اشاره فرمودید متقدمان در بحث از عدالت صورتهای مختلف عدالت را بهم مربوط می‌کردند. عدالت در دار وجود، عدالت در جامعه بشری و عدالت در وجود فردی. آنها در اخلاق و در سیاست و در انتولوژی از عدالت بحث می‌کردند و این همه یکی باز می‌گشت، نه اینکه سه عدالت مختلف و متباین باشد. اکنون دو فلسفه و در علم سیاست اگر از عدالت بحث کنند، آن را بعدالت در نظام عالم و عدل کلی سر می‌گردانند. باین جهت عدالت اعتزازی محض شده است.

**دکتر بشیریه:** البته درست است که مسحت عدالت امروزه دیگر بصورت سنتی و جامع و فراگیر آن مطرح نمی‌شود، لیکن باید گفت در واقع که حوهر

مفهوم عدالت در اندیشه سیاسی معاصر هم وجود دارد؛ احتمالاً در بین متفکرین اخیر نسبت بکار برد مفاهیم فلسفه کلاسیک مثل عدالت، سعادت و جز آن واکنشی پیدا شده ولیکن در واقع فلسفه سیاسی از آغاز تا به امروز از حیث مسائل و مفاهیم اساسی وحدت خود را حفظ کرده است، هرچند معاهیمی مانند عدالت یا سعادت به اجزاء دقیق‌تری شکست شده است. بعلاوه با توجه بعملگرا یا ایدئولوژیک شدن اندیشه سیاسی در قرن بیستم شاید بتوان گفت که اساس امروزه عملی ساختن عدالت است نه تبیین فلسفی آن. به احتمال زیاد نظریات و تبیینهای کام از مفهوم عدالت شده است.

اختلاف نظرهایی که بین ایدئولوژیهای مختلفه سیاسی معاصر وجود دارد، اختلاف نظر دربارهٔ مع و چگونگی عملی ساختن عدالت در حام بشریست. مثلاً سرمایه‌داری عدالت را نتیجه حاصل طبیعی عملکرد دست پنهان مکانیسم سا می‌داند در مقابل رادیکالها از آغاز هیچگونه وم طبیعی را عادلانه تصور نکرده‌اند.

**دکتر داوری:** تصور نمی‌فرمایید که با پیش‌آم اندیشه آزادی تکیه بر عدالت چندان ضرورتی ندا؛ است؟ در اعلامیه جهانی حقوق بشر فرانسه کسانی معتقدند تحت تأثیر افکار و آراء امریکا نوشته شده است، عدالت تحت‌الشعاع آزادیت اینکه در انقلاب فرانسه مسأله خلق و توده مرا فقر مردم مطرح بوده است، در تدوین تفصیلی ح طبیعی بشر و در اوصاف این بشر طبیعی نگفته، بنان نیاز دارد و معاش او باید تأمین شود، بلکه ب تأکید کرده‌اند که عقایدش را بتواند آزادانه انتخاب و آزادی بیان و آزادی سکنی‌گزیدن داشته باشد.

من فکر می‌کنم که در نظر کسانی که آزا مطرح کرده‌اند، این آزادی چنان ظاهر شده اسه گوین با آمدن آن همه خیرات می‌آید و همه ا می‌رود، ولی در هر صورت آزادی آغاز به چیزهاست و تجدد و تمدن جدید هم با آن پ آمده است. چنانکه عرض کردم در سیاست محور بحث عدالت بوده و در دوره جدید آزاد مقام عدالت شده است.

در این سه چهار قرن اخیر نه فقط در ب سیاسی و در ایدئولوژیها آزادی مطرح‌ست متفکری مثل هگل فلسفه را عین آزادی مر گورویج گفته است که جامعه‌شناسی علم آزاد حتی لنین که در رأس دیکتاتوری حزب بلشو داشت دم از آزادی می‌زد. لنین سوسیالیسم چیز خلاصه میکرد: برق و شوراها، برق تک:



یک است و شوراها مظاهر ارادی مردم. لنین هم از ی می‌گفت. او می‌گفت: انقلاب دو وظیفه دارد، یکی اینکه خلق را از ظلم و استیلای بورژوازی و مهای پیش از بورژوازی آزاد سازد و دیگر اینکه فقر را برکند. او مدعی بود که مسأله فقر را باید حل کرد و آزادی خلق بدست شوراهاست.

اینکه می‌گویند در لیبرالیسم سیاسی آزادی فردی م بر مصالح جمعی و عدالت اجتماعیست و در سیالیزم عدالت بر آزادی تقدم می‌یابد، اعتبارش سطح و در ظاهرست، مهم اینست که نظم جدید و دد مستقر شود (البته اکنون که کمونیستها و سیالیستها هم از آزادی و دمکراسی پشتیبانی کنند، بحث از آزادی دشوارتر شده است).

بشر اکنون بیش از آنکه آزاد باشد گرفتار و در بند است، نحوی که اصلاً انسان جرأت نمی‌کند ب پرسد که مقصود از آزادی چیست و آیا صرف ظ و شهرتست یا حقیقه آن را یافته‌اند و آیا نوانند طریق رسیدن بآن را نشان دهند. گویی حرم حق طبیعی مایه آشوب در فکر و عقل شده است. اگر آزادی حق طبیعی است، چرا تا دوره جدید حرم رایج آزادی معنی و مورد نداشته است. و اگر تا قرن هجدهم از طبیعت دور بوده و از این زمان یعت بازگشته است، طبیعت بشر با تجدید یکی شود و این نتیجه‌گیری در ذهن و فکر بسیاری از یان و غرب‌زدگان رسوخ دارد.

یکی از دوستان ما می‌گفت آزادی‌خواهی امثال چیل دروغست؛ زیرا که اگر آنها آزادی خواه بودند، م کشورها را تحت استعمار خود در نمی‌آوردند. ر من آنها دروغگو نیستند، بلکه هر کس را که مثل دشان نباشد، آدم نمی‌دانند که برای او آزادی قائل ند. مثال آدم، آدم جدید اروپاییست و او میزان ی و میزان همه چیز است.

دکتر مجتهد شبستری: شاید بتوانم عرض کنم

که در اروپا تلقی خاصی از مسیحیت در این مساله خیلی مؤثر بوده است پروتستانتیسم و اصلاح مذهبی‌ای که در اروپا بوجود می‌آید و مدعی بازگشت به مفاهیم دینی اصلی مسیحی است و مدعی است که مسیحیت را می‌خواهد از یونانی‌زدگی نجات دهد، این مسأله را مطرح می‌کند که هر فرد کشیش خودش است. اقتدار و مرجعیت بیرونی و سازمان روحانی را نفی می‌کند. و ادعا می‌کند که از آغاز در مسیحیت مسأله به این صورت بوده و هر فرد خودش مخاطب پیام مسیحیت بوده است و تمام سمپش بر اینست که وجدان انسان مسیحی را بیدار کند و وجدان را محلی معرفی می‌کند که باید تمیز دهنده ایمان باشد و جایی باشد که ایمان در آنجا بروز میکند. همه اینها امور مربوط به فرد است. فردیت مسیحی زمینه بسیار محکمی بود برای آزادی، زیرا که از انسان، حرف می‌زند، و نه از جامعه انسانی، انسان در برابر خدا، و نه جامعه در برابر خدا. هر جامعه‌ای هم از این افراد ساخته شود، بهر حال محصول این افراد خواهد بود. در مفاهیم گذشته مسیحیت چیزی بنام جامعه مسیحی مطرح نبوده و اصولاً می‌دانیم که تعبیر جامعه بمعنای پدیداری که آن را مصورت علمی مطالعه می‌کنند بقرون اخیر مربوط است.

بنده گمان می‌کنم که چون مسیحیت در ملل اروپا خیلی نفوذ داشته، مسیحیت هم در این طرز تلقی مساوی است با فردیت انسان. این وضع در ظهور آزادی بمعنای امروزی آن تأثیر داشته است، گرچه در آزادی امروزی انسان از محتوای الهی خالی شده و در حقیقت آن مفهوم مسیحی فردیت، دنیوی شده است آن آزادی که در مفهوم سیاسی آن، فلاسفه سیاسی عرب مطرح کرده‌اند، با آن آزادی که در مسیحیت مطرح بوده است فرق دارد. آزادی مذهبی در مسیحیت که با فرد سروکار داشت، آزادی انسان در برابر خدا بمعنای مورد خطاب خدا قرار گرفتن بود، نه آزادی انسان در برابر حاکم، در برابر اقتدار سیاسی. در ادیان وحیانی نفس فرض مورد خطاب خدا بودن انسان بمعنای فرض آزادی و استقلال انسان است، والا اصلاً خطاب معنی پیدا نمی‌کند. خطاب، دو طرف مشخص لازم دارد. هم مخاطب باید مشخص باشد، هم مخاطب، و این شخص بودن در واقع همان فردیت مسیحی است. خدا خطاب می‌کند و انسان آن خطاب را می‌پذیرد خدا نجات را عرضه می‌کند و انسان آن نجات را می‌پذیرد.

پس بازگشت بمعنای فردیت انسان در مسیحیت برای مردم کشورهای غربی که ایمان مسیحی داشتند، مهم بود و فکر کردند که فردیت مسیحی برگردند.

حَدَای براین اساس پروتستان شدند. ولی در میان کاتولیکها هم این مطلب اثر گذاشت، یعنی آن سارمان مستحکم و مراتب دار روحانی که در میان کاتولیکها بوده از شدت و حدتش مراتب کاسته شد. مقاومت شدیدی که در برابر مدرسیسم دینی در عالم کاتولیکها در اوایل کار بود، کم کم تحفیف پیدا کرد.

پس اینکه میفرمایید چه شد که در قرون اخیر همه چیز در آزادی خلاصه شد و با آمدن آزادی، مفعول همه قرار گرفت، در این باره فکر میکنم که مسأله بارگشت بمفاهیم دینی مسیحی و سعی در بیرون آمدن از مفاهیم یونانی که مسیحیت فعلاً با آن معنی می‌شد، بسیار مؤثر بود.

**دکتر داوری:** مطلب بسیار خوبی فرمودید. اما

باز مشکل باقی میماند که چرا این او کالون و لوتر شروع میشود و آیا این توجه بشخصی که در مسیحیت مهم است، از ست آگوستن ناسن نوماداکن تحت تأثیر تفکر یونانی پوشیده مانده است و این فکر یونانی چه قدرتی داشته است که دو هزار سال حجاب معانی دین شده است و آنها که این حجاب را برداشته قدرت و نفوذشان را از کجا آوردند.

بگفته دیگر اینست که توجه بشخص، اختصاص بمذهب پروتستان ندارد. اگر کریگور پروتستان بود، دانشنامسکی مذهب ارتدوکس داشت و گابریل مارسل به مذهب کاتولیک گروید. من با اینکه شأن مذهب پروتستان را در تحولات سیاسی اروپا و آمریکا کوچک نمی‌شمارم، فکر نمیکنم که اندیشه آزادی از آن بیرون آمده باشد، بلکه این مذهب از آثار آزادیست. به‌سارت دیگر ابتدا آزادی بود و بعد بهمت‌های دینی و فرهنگی و سیاسی.

دلیل من هم اینست که این توجه حدید بشخص با نوحی که مسیحیان اوایل داشتند متفاوت بود و اگر پروتستانها فقط حجاب شخص را کنار زده بودند، میبایست شخص مسیحی ظاهر شود، نه شخصی که در برابر طبیعت و جهان می‌ایستد. وانگهی چرا و چگونه این توجه بشخص پیدا میشود؟

**دکتر مجتهد شبستری:** شاید بتوانم اضافه کنم

که چون از آغاز در مسیحیت، مسائل مربوط بجامعه دنیوی بدیگران واگذار شد (و این واقعیتی است که مسیحیان بسمان دادن بجامعه دنیوی نپرداختند، برخلاف اسلام که از آغاز مسلمانان بسمان دادن بجامعه دنیوی نیز پرداختند)، و به این جهت سرای مسیحیان مطرح نشد که عدالتی که صفت جامعه است، آنطور که آقای دکتر بشیریه فرمودند، این

عدالت را چه جور معنی کنند؟ چون آنرا در حیطه کار خود نمی‌دانستند، یعنی وقتی قدرت کلیسا متشکل شد و با قدرت سلاطین و امرا منازعه درگرفت، همیشه این دعوا وجود داشت که چه کسی بقلمرو چه کسی تجاوز میکند، آیا قدرت سیاسی دنیوی است که در حریم کلیسا تجاوز میکند یا کلیاست که بحریم قدرت دنیوی تجاوز میکند. خود این نزاع نشان میدهد که دو حریم و دو قلمرو مطرح بوده است.

**دکتر مجتهد شبستری:**  
امروز در فلسفه سیاست و  
یا اخلاق کسی از اعتدال  
جهان و اعتدال جامعه و  
اعتدال نفس سخن  
نمی‌گوید.



این مطلب در افکار لوتر بیان خیلی واضعی پیدا کرد، اما اصل دو قلمروی از اوّل در مسیحیت بوده است. پس شاید دلیل دیگر اینکه عدالت بمعنای صفت جامعه، بمعنای اینکه جامعه عادل یا سازمان اجتماعی عادل چگونه است، در مسیحیت مطرح نمی‌شود شاید جهتش این باشد که در مسیحیت از اوّل بجامعه دنیوی عنایت نشده بود.

**دکتر داوری:** اینکه لوتر بحث آزادی وجدان را پیش آورده یا تعلیماتی دارد که بآزادی بشر مدد رسانده است، از جهتی درست است؛ اما میدانیم که لوتر جنگهای دهقانی آلمان را محکوم کرده است و اصولاً چنانکه فرمودید، در مسیحیت دو قلمرو دین و دنیا از هم جدا بود. در این صورت چه میشود که آزادی وجدان دینی بر آزادی تصرف در عالم و آزادیهای سیاسی و اجتماعی منطبق می‌شود.

کوتاه کنم و بیرسم که شما چه مناسبتی میان ظهور مذهب پروتستان و تجدّد مذهبی از یکسو و پیدا شدن فکر آزادی از سوی دیگر می‌بینید و تا چه اندازه این معنی را موجه میدانید که جلوه آزادی در تمدن جدید معانی دیگر را در سایه ابهام و اجمال قرار داده است.

**دکتر مجتهد شبستری:** آنچه میتوانم اضافه کنم، اینست که غفلت از مسأله عدالت اختصاص

بمتمدنان اروپا نداشته است. در آن بُرهه که آزادی مطرح شد بسیاری غفلت از مسأله عدالت کردند؛ یعنی عدالت را همان آزادی دانستند، بدلیل اینکه نمی‌دانستند که تنها مطرح شدن آزادی چه عواقبی بدنیال دارد. شاید بتوانیم بگوییم همانطور که بسیاری غفلت کردند، لو تر و دیگران نیز غفلت کردند.

آری، بتدریج و بعد از انقلاب فرانسه بود که ناچار شدند برابری را مطرح کنند، ناچار شدند بهر حال نوعی از مفاهیم مربوط به عدالت را مطرح کنند. متکلم و رهبر مذهبی هم وقتی نظریه پردازی می‌کند، تحت تأثیر کلیه شرایط و عواملی که وجود دارد، قرار می‌گیرد.

**دکتر دینانی:** همانطور که فرمودید سه مفهوم آزادی، برابری و عدالت چنانکه آقای دکتر بشیریه هم بدرستی و بخوبی اشاره فرمودند، سه مفهومی است که سخت با هم ارتباط دارد و در هم تنیده است. با اینکه از حیث مفهومی با هم اختلاف دارد، حداقل می‌توانیم بگوییم که از نظر مصادیق هر کدام از آنها مستلزم دیگری است. یعنی آزادی بمعنای درستش مستلزم عدالت و برابری هم هست، یا اگر عدالت بدرستی تحقق پیدا کند، مستلزم نوعی آزادی و برابری هست. اینست که ما اینها را نمیتوانیم منفک از هم بدانیم، بلکه باید بگوییم سخت با هم ارتباط دارد. حال بحث اینست که در عین اینکه این سه

**دکتر دینانی: بشر امروز بیشتر به آزادی تمایل دارد و گفته است که حال بجای اینکه عدالت باشد و عدالت مستلزم آزادی باشد بهتر است که ما آزادی را مطرح کنیم.**

مفهوم همیشه با یکدیگر همراه است و با هم ارتباط دارد، چطور میشود که گاه یکی از اینها بیشتر مطرح میگردد، یعنی غلبه با یکی از این مفاهیم است. در عصری، همانطور که فرمودید، می‌بینیم که بیشتر مسأله عدالت مطرح است و از آزادی و برابری کمتر سخن گفته میشود و در اعصار بعد، حداقل در زمان حاضر بیشتر از آزادی سخن گفته می‌شود و از عدالت با سخن گفته نمی‌شود یا اگر گفته می‌شود، در حاشیه است.

مطلب مهم دیگری که باز هم آقای دکتر بشیریه اشاره کردند، اینست که در مراحل اول باید بدانیم که موصوف این سه صفت چه چیزی است؟ صفت، موصوف دارد.

**دکتر داوری:** کدام سه صفت آقای دکتر؟

**دکتر دینانی:** آزادی، عدالت، برابری.

**دکتر داوری:** اینها اسم است یا صفت؟

**دکتر دینانی:** اینها صفت است عدالت صفت است وقتی می‌گوییم عادل...

**دکتر داوری:** عادل صفت است. آزاد و عادل و برابر همه صفت است، اما وقتی که می‌گوئیم: برابری، آزادی و عدالت، آنوقت ناگزیریم که آنها را اسم بدانیم مگر آنکه صورتی از عدالت در نظر باشد مثلاً عدالت قاصی...

**دکتر دینانی:** حال من عرض می‌کنم که بهر معنی که بگوییم وصف است. ملاحظه فرمائید، در هر حال وقتی شما از عدالت صحبت می‌کنید، عدالت یک موصوفی می‌خواهد؛ حال موصوف آن‌گاهی فرد است، گاهی جامعه. خود جامعه هم می‌تواند موصوف صفت عدالت باشد. خود عدالت با صرف نظر از موصوفش نمی‌تواند تحقق داشته باشد. عدالت یک جایی باید تحقق پیدا کند.

**دکتر داوری:** یعنی شما می‌گوئید که عالم عدالت است، جامعه، یا فرد عدالت است یا فرد عادل است.

**دکتر دینانی:** بله، یک چیزی حر است. یک چیزی آزاد است. یا جامعه آزاد است یا فرد آزاد است. حال این دو مفهوم کاملاً روشن است.

اجازه دهید بیشتر در محیط اسلامی صحبت کنیم. من خیلی نمی‌خواهم وارد پونان قدیم بشوم. اما در جهان اسلامی من اینطور تصور می‌کنم که - همانطور که بدرستی فرمودند - چه آزادی چه عدالت بیشتر صفت فرد بوده است. البته حال برابری را لزوماً نمی‌شود گفت صفت فرد است؛ برابری را نمی‌توانیم بگوییم صفت فرد است. برابری مفهومی است که غالباً جایی تحقق پیدا می‌کند که مقایسه‌ای در میان باشد. حداقل دو مورد باشد یا بیشتر. حداقل یک جمع باید باشد. یعنی پای مقایسه در بین است. بنابر این ما برابری را نمی‌توانیم بگوییم صفت فرد است. اما آزادی و عدالت را می‌توانیم بگوییم صفت فرد است و مطالعات اسلامی نشان می‌دهد که اینها بیشتر صفت فرد بوده است.

ملاحظه کنید، در اسلام - همانطور که فرمودید - از شرایط قاضی اینست که عادل باشد. از شرایط حاکم اینست که عادل باشد. امام جماعت باید عادل

.....



باشد. عدلین طلاق مثلاً باید عادل باشند و موارد بسیار دیگری که وقتی از عدالت بحث شده، می‌بینیم که موصوف عدالت، یک فرد است. اما این مفاهیم چون با هم ارتباط دارد، چنین تصوّر می‌شده که اگر شخص عادل باشد، طبیعتاً آزاد هم هست و اگر عدالت و آزادی تحقق پیدا کند، طبیعتاً برابری هم به معنای مناسبش بدستال آنها خواهد بود.

و اما چرا عدالت را صفت اجتماع نکرده بودند و نرسیده بآن نمی‌کردند؟ اتفاقاً در کلمات بعضی از متفکران اسلامی، این سؤال مطرح شده و مورد توجه آنها بوده. از جمله مرحوم محقق دوانی که یکی از حکما و متکلمان بزرگ ماست، یک رساله کوچک پنج صفحه‌ای در باب عدالت نوشته است. البته این رساله چاپ نشده است. من نسخه خطی آن را دیده‌ام. دکتر داوری: در ماهیت عدالت.

**دکتر دینانی:** در ماهیت عدالت و دستور منک رمانش هم نوشته است. در آنجا همین بحث را مطرح می‌کند، عدالت را صفت حاکم می‌داند. اما ملافاصله متوجه بوده که جامعه این وسط چکاره است و آیا جامعه باید محروم از عدالت باشد. در همین رساله توضیح داده است که وقتی که حاکم عادل باشد، طبیعتاً عدالت حاکم بعنوان فرد و بعنوان اینکه نقش اصلی را در جامعه ایفا می‌کند، این عدالت در جامعه تسری پیدا می‌کند. چون وقتی حاکم عادل شد،

**دکتر دینانی: نمی‌شود که کسی آزاد نباشد و عدالت را ضروری و لازم بداند، اگر آزادی نیست عدالت هم لازم نیست عدالت وقتی ضرورت دارد و حتی وقتی معنی دارد که آزادی مطرح باشد.**

جامعه میر عادلانه را نمی‌پسندد و این عدالت را که صفت فرد خودش است، سعی میکند که بحامه خود هم تسری بدهد. و بنابراین جامعه‌ای که تحت حکومت حاکم عادل قرار گرفته، طبیعتاً عدالت در آن تحقق پیدا میکند.

پیداست که وقتی "دوانی" سؤال را بطور مطرح می‌کند، محو می‌شود متوجه بوده که این صفت عدالت صفت فرد است. ولی حالا جامعه در این میان چکاره است؟ از این طریق توجیه کرده و عدالت را بحامه

برده است. دیگر متفکران اسلامی هم که بحرفهایشان توجه می‌کنیم، همینطور بحث می‌کنند، یعنی میخواهند عدالت اجتماعی را از طریق عدالت فردی تأمین کنند و البته این از آن جهت بوده است که جامعه را مرکب از افرادی دانسته‌اند و معتقد بوده‌اند وقتی جامعه از افراد تشکیل می‌شود، در هر حال افراد باید عادل باشند و در رأس این افراد آن کسی که در اداره جامعه نقش اصلی را ایفا می‌کند، حتماً باید عادل باشد و اگر او عادل بود و افراد هم بتبع عادل بودند جامعه جامعه‌ای عادل خواهد بود. در واقع در جامعه اسلامی طرز تفکر این است. حال اگر خلاف آن دیده شود، اصل اینست.

و اما سؤالی که شما فرمودید که چگونه است که امروز در جهان مسئله آزادی مطرح می‌شود و مسئله عدالت در حاشیه قرار می‌گیرد و کمتر از آن سخن گفته می‌شود، من فکر می‌کنم که این معلول تغییری کلی است که در نهاد اجتماع بشری در اعصار کنونی حاصل شده. در هر حال در بشر امروزی تغییر و تحولی پیدا شده. این بشر امروز که می‌گویم، منظورم جامعه اسلامی نیست. کل بشر امروز بین ایندو مفهوم هر دو مفهوم خوب است، پسندیده است هم عدالت چیز خوبی است و هم آزادی. بشر امروز بیشتر به آزادی تمایل دارد. و گفته است که حال بجای اینکه عدالت باشد و عدالت مستلزم آزادی باشد، بهتر است که ما آزادی را مطرح کنیم و این آزادی مستلزم عدالت باشد. وقتی که آزادی بود، عدالت هم هست.

و اما چرا این وجهه نظر تغییر می‌کند؟ این ریشه‌های بسیار فلسفی و اجتماعی دارد. در هر حال طرز تفکر بشر تغییر کرده. حال این تغییر ممکن است که از ناحیه تغییر علمی بوده یا فلسفی بوده یا آن دید الهی بدید "اومانیستی" بدل شده باشد در هر حال بشر تا وقتی که دید الهی داشت، الهی فکر می‌کرد و خدا را حاکم علی‌الاطلاق می‌دانست و بعد نماینده خدا را در روی زمین حاکم میدانست و چون خداوند هم عادل است و عدل مطلق است خلیفه خداوند هم بر روی زمین باید صفت مستخلف "عنه را داشته باشد. اگر خداوند عادل و عدل مطلق است، خلیفه خداوند هم باید حتماً آن صفت را داشته باشد و الا خلیفه نیست و اگر خلیفه و عادل است، آن عدالت در جامعه تسری پیدا می‌کند.

این دید مذهبی و الهی و ایمانی بود. حال وقتی که دید بشر از دید الهی به دید "اومانیستی" برمیگردد، در واقع کم‌کم مسئله خدا در جامعه کمرنگ می‌شود. طبیعتاً بشر ترجیح می‌دهد که از این دو صفت بیشتر

بازآزادی تکیه کند و این بشر است که تصمیم می‌گیرد و حال اگر بشر خدای همه امور است، بهتر اینست که بشر آزاد باشد و در این صورت می‌تواند عدالت را هم بدنبال آزادی برای خود بیاورد.

عدالت در حوزه فرهنگ اسلامی دو جور مطرح است. اولاً باین معنی که شما اشاره کردید و از ارسطو هم شاهد آوردید، نه تنها در قوای انسان بلکه در کل عالم، کل طبیعت و در کل جهان عدالت هست و معنی فلسفی پیدا می‌کند. اول جلسه هم این صحبت شد که عدالت هم مفهوم فلسفی و هم مفهوم کلامی است. باید باین نکته توجه کنیم و فرق قائل شویم که آنجا که عدالت بعنوان مفهوم کلامی مطرح می‌شود چه معنایی دارد و آنجا که بعنوان مفهوم فلسفی مطرح می‌شود، چه معنایی دارد. در اموری که ارسطو گفته و هنوز هم متفکران درباره آن ایستادگی دارند، بحثی فلسفی است.

عدل را به این معنی متفکران اسلامی مورد بحث قرار داده‌اند. مثلاً ابن‌سینا که یکی از فلاسفه بزرگ اسلامی است و شیخ الرئیس ماست، بحث از معنای اعتدال و حد وسط را تحت عنوان نظام احسن مطرح کرده و تحت مسأله خیر و شر که خیر چیست، شر چیست و نظام احسن چیست، بحث مستوفی و مفصلی دارد میگوید که نظام چون معلول علم عنای حق تعالی است، نظام احسن است و در این نظام احسن اعتدال برقرار است. در آیات و روایات اسلامی هم این معنی تصریح شده: "بِالْعَدْلِ قَامَتْ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ" یعنی قوام آسمان و زمین و کل خلقت بر اساس عدل است، یعنی همان اعتدال و حد وسط که بدان اشاره شد.

این معنایی فلسفی است که بیشتر در کتب فلاسفه اسلامی تحت عنوان خیر و شر مطرح شده شما در هیچ کتاب فلسفی بحث عدالت رانمی‌بینید. در کتب ابن‌سینا بحث عدالت بدین صورت مطرح نیست. ملاصدرا هم همینطور. اینها تحت عنوان خیر و شر و نظام احسن این مسأله را مطرح کرده‌اند که معنی نظام احسن چیست. و سرانجام بحث‌هایشان به این نتیجه رسیده که نظام احسن همان اعتدال در امور است.

اما عدالت به معنای کلامی چیز دیگریست. البته اینکه حاکم باید عادل باشد و ... بی‌ارتباط با همان معنای حد وسط نیست، اما این دیگر معنای فلسفی ندارد، بلکه معنای اعتباری اجتماعی دارد. یعنی سنسبه قوانینی هست که این شخص حاکم یا این شخص قاضی باید به آنها معتقد باشد اموری را انجام دهد و از اموری احتراز کند تا این صفت عدالت در او

پیدا شود البته بقدری باید ممارست و ملازمت داشته باشد و این امور اجتماعی را که پذیرفته است، مراعات کند که کم‌کم این حالت در او ملکه راسخه‌ای شود.

البته اینهم بحثی است که آیا این عدالت بصرف انجام دادن است یا نه، این باید کم‌کم یک حالت ملکه راسخه باشد. من فکر می‌کنم این اختلاف هم که در بین فقها هست، بنابر این اختلاف است که آیا عادل کسی است که به محض اینکه امور را رعایت

**دکتر داوری: معتزله معتقد به عدل بودند و از اینرو معروف به عدلیه‌اند و چون معتقد به عدل بودند، تفویض را مطرح کردند، یعنی بحث تفویض آنها تابع عدلست، نه بالعکس.**

کرده، از منهیات اجتناب کرد و از آنچه مأمور است، مطلع بوده این عادل است. اگر چه ملکه نشده باشد. بعضی می‌گویند که این کافی نیست، باید بقدری ممارست و ملازمت داشته باشد که این حالت در فکر او ملکه راسخه شده باشد. در آن صورت می‌توانیم بگوئیم که عادل است. بنده فکر می‌کنم که این اختلاف فقهی هم از اینجا نشأت می‌گیرد که آیا این مسأله کلامی است یا فلسفی. یعنی بحث اعتباری است یا حقیقی. اغلب آنهایی که به ملکه راسخه تکیه می‌کنند، بیشتر نظرشان اینست که آن را بحث واقعی بدانند، یک اعتدال واقعی نفس‌الامری در قوای وجودی این شخص حاصل شود، اینها نظر بنف‌الامر دارند آنهایی که می‌گویند این لازم نیست همان امور اعتباری را در نظر دارند و می‌گویند بمجرد اینکه کسی از منهیات اجتناب کرده این عادل است و همین کافیست، همه این نوسان بین مفهوم کلامی عدالت و مفهوم فلسفی آن در معنی عدالت بوده است.

**دکتر داوری: بگذارید من سؤال را بصورتی دیگر بیان کنم تا شاید روشن‌تر شود. شما بااعتدال اشاره کردید. اعتدال در انسان اینست که قوای عقلیه و غضبیه و شهویه یا نظریه و عملیه و تخیلیه با هم در تعادل باشد. این بیان در صورتی مورد دارد که فلسفه ارسطو را قبول کرده باشیم و انسان را دارای**

قوای مذکور بدانیم و همچنین عالمی را که ارسطو بآن قائل است؛ بپذیریم و از تعادل و عدل آن آدم و عالم سخن بگوئیم.

در عالم حدید همانطور که اشاره شد، انسان را حیوان ناطق بمعنی ارسطویی آن نمی‌داند و سبب جهت از تعادل قوای او هم چنانکه در آثار افلاطون و در اخلاقی نیکوماخوس ارسطو آمده است، بحث نمی‌کند. اصلاً در عالم حدید نظم را طوری دیگر تلقی می‌کنند و قهراً معنی عدالت دیگر بصورتی که در فلسفه یونانی و فلسفه دوره اسلامی آمده است، کمتر منظور نظر قرار گرفته است. البته هنوز هم هر کس راجع به عدالت چیزی مینویسد، از افلاطون شروع می‌کند و بحث در باب نظر ارسطو می‌پردازد و با این حال در بحث افلاطون و ارسطو هم متوقف نمی‌ماند اما نکته اینست که حتی اگر فیلسوف بحث عدالت را رها کند، بشر از طلب آن دست نمی‌کشد.

یک نکته دیگر هم بگوئیم اگر فرض کنیم که جامعه و مدینه عادلانه تأسیس شود، آیا می‌توان تصور کرد که اهل آن مدینه از آزادی برخوردار باشند؟ متقدمان ما مدینه‌ای را که مردمش آزاد باشند، مدینه عادلانه ندانسته‌اند. گرچه تعبیر و مرادشان از آزادی، آزادی اهواء بوده است.

**دکتر دینانی:** این مسأله که شما مطرح کردید، در طول تاریخ اسلامی یکی از جنجالی‌ترین مباحث بوده است. شما فرمودید که آیا می‌شود کسی آزاد نباشد و عادل باشد و دقیقاً اشاره کردید به یکی از مشهورترین و جنجالی‌ترین بحثهایی که پیش از هزار سال است که در فرهنگ اسلامی مطرح است. به این صورت که وقتی اشاعره و معتزله حگگشان را شروع کردند و بیش از هزار سال است که این جنگ ادامه دارد، بحث همین بود که آن کسانی که قائل به عدالت بودند، انسان را آزاد می‌دانستند. معتزله چون قائل بآزادی انسان بودند، طبیعتاً عدل برایشان معنی داشت و عدل را هم در انسان و هم در خداوند لازم می‌دانستند و یکی از صفات خداوندی را چنانکه ما هم در این مسأله با آنها موافقیم، عدالت می‌دانستند و قائل بودند که خداوند حتماً و بصورت عادل است. اما اشعری که آزادی را قبول نداشت و انسان را آزاد نمی‌دانست و قائل به جبر بود، یعنی اراده خداوند را مطلق می‌دانست و اختیار مستقلاً برای انسان قائل نبود، بصورت عدل هم قائل نبود. یعنی نه اینکه خداوند عادل نیست ولی صفت عدل برای خداوند ضرورت ندارد. خداوند می‌تواند عادل هم نباشد؛ اشعری بیش از هزار سال، است که فریاد می‌زند

خداوند می‌تواند عادل نباشد، خداوند می‌تواند مؤمن را به جهنم و فاسق را به بهشت ببرد و اگر برد کسی حق سؤال ندارد و هیچ اشکالی هم ندارد. این جنگ هزار ساله ماست و این از همانجا ناشی می‌شود که بین عدالت و آزادی ارتباط برقرار می‌شود. نمی‌شود که کسی آزاد نباشد و عدالت را ضروری و لازم بداند. اگر آزادی نیست، عدالت هم لازم نیست عدالت وقتی ضرورت دارد و حتی وقتی معنی دارد که آزادی مطرح باشد.

## دکتر داوری: متقدمان در بحث عدالت صورتهای مختلف عدالت را بهم مربوط می‌کردند عدالت در دار وجود، عدالت در جامعه بشری و عدالت در وجود فردی



**دکتر داوری:** گمان می‌کنم بتوان گفت که اشعری عدل را نه صفت ذات الهی، بلکه صفت فعل او میدانند، اما من اصل مطلب را بنحوی دیگر می‌فهمم، معتزله معتقد بعدل بودند و از ابن‌رو معروف بعدلیه‌اند و چون معتقد بعدل بودند، تفویض را مطرح کردند، یعنی بحث تفویض آنها تابع عدلست، نه بالعکس. ملاحظه فرمائید آنها معتقد بقیح ذاتی ظلم و حسن ذاتی عدل بودند، یعنی اول عدل و نظام می‌دیدند، بینشی خاص داشتند و بتبع بینش خود اثبات تکلیف و تفویض فعل به بنده می‌کردند.

**دکتر دینانی:** بنده فکر می‌کنم که قضیه کاملاً برعکس است. مسأله خیلی خوبی را مطرح کردید که آیا معتزله چون قائل بعدالت بودند، بتبع قائل بآزادی شدند، یا برعکس، چون قائل بآزادی بودند، نتیجه منطقی این بود که بعدالت قائل شوند بنده فکر می‌کنم که از نظر تاریخی هم مسأله اینست. شما اگر بتاریخ کلام مراجعه کنید، اولین بحثی که مطرح می‌شود، یعنی قدیمی‌ترین بحثها، بحث جبر و اختیار است، بحث آزادیست و معتزله چون طرفدار آزادی بودند، اصلاً حسن و قبح را مطرح کردند و بعد عدالت را نتیجه گرفتند؛ یعنی بحث آزادی در دیدگاه معتزله اهمیت بیشتری دارد و از نظر تاریخی هم قبل از بحث عدالت بوده و از نظر اهمیت هم اولویت دارد.

**دکتر مجتهد شبستری:** من دو سه نکته عرض کنم. بنظر بنده تفکیکاتی لازم است که انجام بگیرد. یک تفکیک اینست که آن آزادی که اشاعره و معتزله بر سر آن با هم اختلاف داشتند، غیر از آزادی است که اینجا درباره آن بحث می‌کنیم مسأله آنها آزادی فلسفی بود و ما در مفهوم سیاسی آزادی بحث می‌کنیم. یعنی آزادی در برابر اقتدار سیاسی اختلاف معتزله و اشاعره بر سر این نبود که انسان در برابر اقتدار سیاسی آزاد است یا نه و یا معنای این آزادی

## دکتر مجتهد شبستری: در آن بُرهه که آزادی مطرح شد بسیاری غفلت از مسأله عدالت کردند؛ یعنی عدالت را همان آزادی دانستند.

سیاسی چیست. اختلاف آنها بر سر آزادی فلسفی بود. یکی اعتقاد داشت که خداوند استطاعت را قبل از انجام دادن عمل بآنان داده است و انسان با آن استطاعت اعمال خود را انجام می‌دهد و به این معنی انسان آزاد است، و دیگری معتقد بود که خداوند استطاعت را به هنگام فعل بآنان می‌دهد، پس انسان آزاد نیست. درحالی که مسأله‌ای که ما الآن با آن سروکار داریم آزادی در برابر اقتدار سیاسی و رابطه آن با عدالت بمعنای آن چیزی که در مقیاس اجتماعی باید سنجیده شود و نه در مقیاس فردی است.

نزاع معتزله و اشاعره چیز دیگری بود. معتزله اصلاً بازادی در برابر اقتدار سیاسی معتقد نبودند، گرچه بازادی فلسفی اعتقاد داشتند. بهمین جهت هم هست که در دوران کوتاهی عده‌ای از معتزله با اقتدار سیاسی نزدیک شدند، تا آنجا پیش رفتند که گفتند ما حق داریم و وظیفه داریم که کلیه مسلمانان را مجبور کنیم تا پنج اصل معتزله را بپذیرند. معتزله کثرت گرایی عقیدتی را بهیچ وجه قبول نکردند و این نشان می‌دهد که بازادی در برابر اقتدار سیاسی عنایت نداشتند و این اجبار بر یک عقیده واحد را نیز با استناد بمسأله امر بمعروف و نهی از منکر که اصل پنجم آنها بود، توجیه می‌کردند. به این معنی که می‌گفتند نهایت امر بمعروف و نهی از منکر اینست که مردم را بقبول عقاید حق معتزله مجبور کنیم.

تفکیک دیگر مربوط باین سؤال است که بهرحال



آیا مفهوم جدید عدالت غیر از آن مفهوم قبلی است یا نه من می‌خواهم بگویم که بله، غیر از آنست. در سابق مقوله عدالت مقوله‌ای اخلاقی بود بمعنای مشروعیت سیاسی اقتدار نبود. در قرون متأخر عدالت بمعنای مشروعیت سیاسی یک نهاد مطرح شده است، با صرف نظر از خوب و بد بودن اخلاقی آن.

در نظام افلاطون و همچنین در نظامی که بسیاری از حکمای اسلامی مثل فارابی، حواجه نصیر طوسی و دوانی با تبعیت از افلاطون اتخاذ کردند، سه اعتدال به هم ارتباط داده می‌شود: اعتدال جهان، اعتدال اخلاقی انسان و اعتدال اجتماعی. ملاجلال دوانی که آقای دکتر دینانی بوی اشاره فرمودند، در کتاب اخلاق جلالی در همین مورد بحث کرده است و می‌گوید که جامعه معتدل یعنی جامعه‌ای که در آن هرکس در جای خودش قرار دارد. این بر مبنای همان تعریف "اعطاء کُلِّ ذی حَقِّ حَقَّهُ" است.

آنها می‌گفتند هرکس در جامعه جایی دارد. شما وقتی افراد را در جای خود گذاشتید، جامعه می‌شود جامعه معتدل و این جامعه معتدل با اعتدال جهانی هماهنگ می‌شود و هر دو اینها با آن اعتدال اخلاقی و نفسانی که در انسان اساس اخلاقی است، هماهنگی می‌یابد.

در این مفهوم این اعتدال عین خیراست و نقطه مقابل این اعتدال شر است. و خیر هم که عین وجود است و شر هم عدم است. این مسائل با آن نظام فکری فلسفی که عبارت بود از اینکه وجود حق و خیر است و عدم باطل و شر، کاملاً مناسبت داشت و اخلاق هم بر این مبنی بود.

این افکار در عالم اسلام هم به همین شکل آمده بود. امروز در فلسفه سیاست و با اخلاق کسی از اعتدال جهان و اعتدال جامعه و اعتدال نفس سخن نمی‌گوید. گوئی عدالت را مسأله‌ای تلقی می‌کنند که انسان بنحوی آن را می‌سازد، چون ارزشی که انسان آنرا ایجاد می‌کند و معنایی که انسان به قضیه می‌دهد (البته با صحت و سقم این مدعی کاری ندارم). بهرحال باید توجه کرد که عدالت در معنای قدیم و جدید دو مقوله است.

در محافل متکلمان مسیحی اروپا و آمریکای لاتین این مطلب مورد توجه قرار گرفته که بالاخره محافل مذهبی درباره معنای جدید عدالت چه موضعی باید بگیرند و چه باید بگویند در عالم اسلام هنوز این معانی جدید دقیقاً مورد بررسی قرار نگرفته و جز تلاشهایی که برای تلفیق و یا تطبیق اسلام و سوسیالیسم عجولانه در پاره‌ای از کشورها به عمل

آمده کار عمیقی صورت نگرفته است. در محافل حوزه‌های علمیه نیز عدالت یا همان معنای افلاطونی را دارد و یا معنای فقهی را که فقه مستداول نیز از تکلیف افراد بحث می‌کند و متوجه جامعه نیست و عدالت به معنای صفت جامعه در فقه کنونی قابل مطرح شدن نیست.

بنظر بنده این دو سه تفکیک باید انجام شود.

**دکتر مجتهد شبستری:** اصلاً این حیمه اکنون در غرب فرو ریخته است. آن چهار چوب که عدالت در آن معنی شده بود فرو ریخته. انسان در این وسط یکدفعه پیدا شده و خودش تنها مانده است. یعنی انسان که فکر می‌کرد که بخشی از جهانست و در داخل حیمه‌ای جهانی زندگی می‌کند که بر او احاطه دارد و در آن هر چیز جای خودش را دارد و انسان هم جای خودش را دارد و این اصلاً یکگی واژگون شده است. اینک انسانی است در پرهوت. در اینجا طبیعی است که اول آزادی مطرح می‌شود. اصلاً غیر از فرد چیز دیگر نمی‌تواند مطرح شود. وقتی فرد مطرح می‌شود آزادی سخن اصلی می‌شود. بعد که همین افراد دچار مشکلات می‌شوند، کم کم باین فکر می‌افتند که باییم معنایی هم برای عدالت درست کنیم چون تنها با آزادی نمی‌توانیم زندگی کنیم می‌گویند که یک چیزی به اسم عدالت باید بسازیم و الان دارند می‌سازند.

**دکتر دینانی: اشعری پیش از هزار سال است که فریاد می‌زند، خداوند می‌تواند عادل نباشد، خداوند می‌تواند مومن را به جهنم و فاسق را به بهشت ببرد و اگر برد کسی حق ستوال ندارد و هیچ اشکالی ندارد.**

**دکتر دینانی:** من حاشیه کوچکی در باب سخنان حایب‌عالی دارم و بعد بحث فلسفی آن را آقای دکتر ادامه می‌دهند. البته فرمایششان کاملاً درست است که آزادی بمعنای امروز کلمه با آن بحثی که بین اشاعره و معتزله بوده، متفاوت است و هم‌میتواند عدالت، این طبیعی است، اما در عین حال موارد مشترک قدر حائمی هم بین آنها هست یعنی حتی بعضی مورخان اعتقاد دارند که طرح مسئله آزادی و بحث حبر و اختیار که بین اشاعره و معتزله مطرح شد

ریشه سیاسی داشت یعنی بحث کلامی صرف نبود، سیاسی هم بود. بهمین دلیل بود که حکام و خلفای بنی‌امیه بیشتر فکر اشعری را ترویج می‌کردند. معاویه و امثال او و بعد خلفای بنی‌امیه شدیداً از اشعری طرفداری می‌کردند. اگر چه در آن زمان ابوالحسن اشعری هنوز نیامده بود، ولی این فکر وجود داشت. اصلاً فکر اشعری هم متعلق به ابوالحسن اشعری نیست، چون او اول این مسئله را بیشتر مطرح کرد، بنام او تمام شد والا فکر وجود داشت.

حال می‌توانیم بجای اشعریّت، جبریّت یا قضا و قدری بگوئیم خلاصه آنها می‌آمدند این فکر را ترویج می‌کردند، برای اینکه خودشان هرکاری می‌خواهند بکنند، بگویند کار خداوند است، تا کسی نتواند ایراد کند که شما چرا اینکار را کردید و مسؤول نباشند می‌گویند خداوند ما را تعیین کرده است، ما هم هرکاری بخواهیم، می‌کنیم. معتزله که در آن زمان، آزاد اندیش بودند - البته آزادی متناسب آن زمان را عرض می‌کنم - متوجه این نکته بودند که اینها دارند از این جبریّت و از این قدریّت سوء استفاده می‌کنند و می‌خواهند بگویند که ما هرکاری کردیم، منصوب خداوندیم و شما حرفی برای گفتن ندارید. اینست که آنها بیشتر بلحاظ سیاسی طرفدار بودند و می‌گفتند که انسان مختار است، خداوند هم مختار است و جبری هم در کار نیست.

پس اولاً، این ریشه سیاسی مسئله است. و حتی اگر از دیدگاه کلامی صرف هم بحث کنیم، باز هم بی‌ارتباط با وضع امروز نیست، منتهی متعلقانش فرق کرده است. تفاوت در متعلق است و الا مفهوم مفهوم است. اشاعره می‌گفتند که ما در مقابل خداوند تسلیم هستیم و معتزله می‌گفتند که نه، آنجا هم استبداد نیست، خداوند که موجود مستبدی نیست، خداوند هم براساس حکمت و اراده کار می‌کند و ما هم اراده و حکمت داریم. اما اشاعره می‌گفتند که خیر، هیچ حکمتی نیست. آنچه گفته شده است، همین است و شما باید اطاعت کنید.

منتهی آن آزادی آن موقع در واقع در مقابل امر خداوند و حاکم منصوب از طرف خداوند بود. حال در مورد حاکم مستبد هم هیچ فرقی نمی‌کند، مفهوم همان مفهوم است، متعلق تغییر یافته. یعنی کسی هم که امروز طرفدار آزادیست، می‌گوید که، آزادییم و حاکم علی الاطلاق نمی‌تواند بر ما حکومت کند، آنها هم همین حرف را می‌زدند. چه فرقی می‌کند؟ مفهوم همان مفهوم است، البته متعلق کاملاً تغییر پیدا کرده. آن موقع سخن از خدا بود، امروز در جامعه غرب سخن از خداوند نیست با این معنی کاملاً موافقم.

**دکتر داوری:** بمعنایی درست است که فلسفه جدید صورتی از فکر معتزله یا نحوی دوام فکر اعتزالی است، اما میان تفویض معتزله و منوالفکری دوره جدید تفاوت و اختلاف اساسی وجود دارد. بحث معتزله این بود که ما مکلف بادای تکلیفیم و میپرسیدند آیا فعلی که انجام میدهیم، فعل ماست و خداوند فعل را بما وا گذاشته یا فعل فعلی اوست.

اما در دوره جدید بشر قانونگذار می شود و آزادی او همان قانونگذار شدنست. معتزله نمی گفتند که بشر قانونگذارست. می گفتند فعل باو واگذار شده است و ظلمه ای که اشاره فرمودید که ظلم و زشتی های خود را بخدا نسبت می دادند، سفسطه می کردند و حقیقت معتقد نبودند که فعلشان فعل خداست، بلکه از قول بعبیر سوء استفاده می کردند. در دوره جدید نمی گویند که فعل به بنده واگذار شده است، می گویند که بشر دیگر بنده و تابع قدرتی بیرون از خود نیست.

چنانکه کانت می گوید: بشر وقتی که از صغیری خارج می شود (صغیری بمعنی فقهی) و بحرحله بلوغ میرسد، قانونگذار خود و آزادست، یعنی آزادی با تلقی تازه ای که بشر نسبت بخود پیدا می کند یا درست بگویم با ظهور بشر جدید و عالم جدید پدید می آید. این آزادی با آن آزادی که در کلام و حتی در خطابه های پریکلس می بینیم، فرق دارد. این آزادی آزادی قانونگذاری و متابعت از قانونست و فقط آزادی در فعل نیست. این آزادی هم آزادی "از" است و هم آزادی "در" و چنانکه سارتر گفت، سودای حداییست، بوسی در آزادی جدید نه فقط بشر از قید قرون وسطی آزاد می شود بلکه عالمی بوجود می آید که در آن میزان و مقیاس همه چیز بشرست. بنابر این اگر بخواهیم معنی آزادی را بدانیم، ناگزیر باید این عالم را دریابیم.

**جوزی:** بگذارید به سؤال قبلی برگردیم، چه شد که آزادی در دوره جدید موضوعیت پیدا کرد و عدالت بحاشیه رفت چنانکه فرمودند، از زمانی که حیثیت و اعتبار از کتب اسمانی سلب شد و قوانین تکلیفی نیز، اهم از اینکه اسلامی باشد یا مسیحی، اعتبار خود را از دست داد، بحث آزادی بتبع آن مطرح شد. و در واقع بحث عدالت هم بحاشیه رفت. از گذشته های دور تا بحال یک شومی و نحوستی در این بحثها بوده است. یاد این می افتم که وقتی در باب قضا و قدر از حضرت رسول (ص) سؤال کردند، فرمودند که، بطور کلی به آن ایمان آورید ولی از اینکه در جزئیات و تفسیر امر تفحص و جستجو کنید و با نظر عقلی بخواهید وارد این قضیه شوید، برحذر میداریم. طبیعی است که این بحث از آزادی بمعنایی

باب بحث اختیار و از آنجا با بحث قضا و قدر ارتباط پیدا می کند.

به نظر می رسد که آزادی چیزی نبوده است که متعلق نظر فکری انسان بتواند قرار گیرد. اگر هم در دوره جدید بشر در باب آزادی بحث می کند اعم از اینکه بگوید که آزادی هست یا باید تأسیس و ایجاد شود ظاهر اینست که دارد آزادی را وصفی را که موجود نیست و نمی تواند متعلق افعال او باشد، بتکلف بخود می بندد.

شرح گلشن راز جایی این را که انسان، قائل باختیار باشد که بمعنایی قول بازادست، حتی قرین کفر می داند. حقیقت امر هم از اینجا پیداست که واقعاً انسان نه در جهات مادی زندگی و نه در جهات معنوی و روحانی آزاد نیست. اینست که بحث از آزادی برای گذشتگان ما اصلاً قضیه سالبه باتفاق موضوع بوده است آنچه بیشتر مطرح بوده و اهمیت و اعتبار داشته، عدالت بوده که صفت افعال است.

البته بحث در این باب جنبه حقوقی هم داشته است. اعلامیه جهانی حقوق بشر را در نظر بگیرید ظاهراً آزادی را امری حقوقی تلقی می کند مستقیماً. طبیعی است که خدا را معطی و در واقع واضع این حق نمی داند. بقول شخص محترمی که اینجا حضور ندارند، از تلقای نفس اساره اش، این آزادی رابرای خود قائل می شود و بخود اعطا می کند و این مسأله آزادی قرنهایست که بصورت بحث جدی مطرح شده

**جوزی: بحث از آزادی  
برای گذشتگان ما اصلاً  
سالبه بانتفاع موضوع بوده  
است آنچه بیشتر مطرح  
بوده و اهمیت و اعتبار  
داشته، عدالت بوده که  
صفت افعال است.**



و محل تضارب آراء قرار گرفته است. حقیقت قضیه این است که این حرفها بیشتر جنبه سیاسی و استفاده سیاسی و تعلق بقدرتهای سیاسی داشته، نزاعهای مکاتب سیاسی هم که در این زمینه واقع شده، نزاعهای قدرت بوده است. آنچه مطرح نبوده، و یا نمی توانسته اند به آن تحقق ببخشند، بحث از آزادی بوده است. باز هم بقول ایشان باید عرض کنم که در مقابل فضائل اریمة یونانی، یعنی چهار صفت و فضیلت حکمت، عدالت، شجاعت و عفت، قائل

با احکام خمسۀ تکلیفیۀ بودند و آزادی را در آن حدود مطرح می‌کردند. در واقع آزادی امری حقوقی است که متعلق نظر حقوقدانان و مسلمان و مؤمنان و فقها می‌تواند باشد و تحقق پیدا کند.

بد نیست در اینجا از کتاب "گریز از آزادی" اریش فروم یاد کنیم آنجا که در این باب بحث میکند مسأله "برمال" کیست و "آبرمال" کیست. می‌گوید: آبرمال کسی است که اعمال و رفتار او مطابق قوانین اجتماعی نباشد ثمرهای اجتماعی را نقض می‌کند، اما حدود مؤلف نظر می‌دهد و می‌گوید بحقیقۀ مس برمال‌ترین آدم و آزادترین آدم همین آدم است یعنی کسی که هیچگونه تبعیض و تمکینی از قوانین اجتماعی نمی‌کند. این آزادی که اریش فروم اراده می‌کند، آزادی اهواء نفس امارۀ انسانست. و همین انسان خود سر و خود بنیاد وضع قانون می‌کند اکنون ما این تفاسیل آیا می‌توان از آزادی بمعنی شریف لفظ یا حقوق و تکلیفی که بدلائل عدالت تحقق پیدا می‌کند، پرسش کرد؟

**دکتر داورى:** مع‌هذا باید تصدیق کرد که اینستاد در برابر ظلم و آزادیخواهی هرگز بی‌مناسبت با عدالت‌طلبی سوده است شما مثلاً انقلاب مشروطیت را در نظر آورید، آیا می‌توان گفت که انگیزۀ عدالت‌طلبی و عدالت خواهی در این انقلاب بوده است؟ من معتقدم که فریادهای عدالت‌طلبی و آزادی خواهی اثر اتصال بمبدأ عدلست یعنی ار مشوی برایشان بمانم که در قصۀ حدو اسداحتن بر روی علی علیه‌السلام آمده است کسی که ابتدا بر روی علی (ع) آب دهان می‌اندازد، در آخر امر بمولا می‌گوید

نو تراروی «احدحو» بوده‌ای بل زبانۀ هر ترارو بوده‌ای ما همه احد حو بوده‌ایم. مردم هر چه بیشتر احد حو باشند، بعدل نزدیک‌ترند و هرچه از این حو دور و بکثرات مشغول شوند، بیشتر مستعد ظلم و انطلام می‌شوند بشر با «احدحو» شدن نه فقط عادل بلکه تراروی عدالت می‌شود. بشر هر که باشد و در هر زمان که باشد، ممکن است که احوال حق‌طلبی و عدالت‌خواهی داشته باشد. اگر شما بفرمایید که اکنون این سببست است که حکومت میکند و حتی آزادی حواهمها لفظی و تقلیدیست و فرد فرد متشرست، من قول میکنم، اما نمی‌خواهم طوری حرف بزنم که کسی از آن تأبید استداد و دعوت بسکوت در مقابل بیدادگری را استنطاق کند. و مگر آدمی که از فطرت سلیم خارج نشده باشد، می‌تواند نیست بظلم و تجاوز می‌اعتنا بماند؟ آخر مگر نه

اینست که یکی از معانی آزادی، آزادی از ظلمست ما در اینجا دو بحث داریم، یکی اینکه ماهیت آزادی در جامعه جدید چیست و چگونه تحقق پیدا کرده، کسانی که از آزادی سخن می‌گویند، چه کسانی؟ اختلافشان چیست و چه مرادهایی دارند؟ مطلب دیگر هم اینست که با صرف نظر از منشأ و اصل فک آزادی، تکلیف مردم عالم در قبال ظلمی که زیر بیرۀ آزادی و حقوق بشر می‌شود، چیست. در چهل پنجاه سال اخیر دیده‌ایم که مبارزات ضد استعماری چنانکه در نظر مبارزان بوده، برهائی و استقلالاً نیجامیده است و باین جهت غرب با اینکه استحکام قدرت از پنجاه سال پیش بیشتر نیست، تلویح مدعی شده است که همه مردم عالم باید پیروی از غرب و باصطلاح "نظم نوین جهانی" را بپذیرند. یعنی اگر سابقاً سکوت و تسلیم کافی بود، اکنون مردم عالم وقتی که می‌خواهند بکار و بار خود بیندیشند، باید چشم و زبانشان تابع گفته‌ها و نوشته‌های ایدئولوگ و استراتژیهای غربی باشد، البته منورالفکری روشنفکری در کشورهای غیر غربی بر اثر تماس با غرب پدید آمده است، اما گمان نمی‌کنم که هرگز مثلاً زمان ما حیلۀهای سیاسی بعنوان تئوری مورد قبوا اهل فضل و روشنفکران قرار گرفته باشد.

در این وضع آزادی معنایی خاص می‌یابد و باید جهت ما باید تحقیق کنیم که در چه وضعیم و اگر طالب آزادییم، از چه چیز می‌خواهیم آزاد شویم و چه

**دکتر داورى: آزادی**  
**نشانه‌هایی دارد و از جمله**  
**این نشانه‌ها دردمندیست.**  
**هرکس که ادعای آزادی**  
**دوستی دارد، باید دید که با**  
**درد چه نسبت دارد.**

می‌خواهیم بگوئیم چون کسی که راهی برای رفتن و چیزی برای گفتن نداشته باشد، بازادی هم نیاز ندارد.

**دکتر بشیریه:** با استفاده از مباحثاتی که صورت گرفت، شاید بتوان گفت که رویمرفته مفهوم عدالت قائم به مفاهیم دیگری است و فی‌نفسه عوامل سازند ندارد. تحوّل هم که در مفهوم عدالت صورت گرفته ناشی از اینست که بنیاد یا عوامل قوام بخش آن تغییر پیدا کرده است. در عدالت به مفهوم امروزی مفاهیم مانند آزادی، فردگرایی، نقش فرد در تعیین ارزشهای

جی خود، نوعی برابری معقول اهمیت بیشتری  
ته است. در حالیکه عدالت در اندیشهٔ کلاسیک یا  
تاب ارادهٔ الهی یا قانون طبیعی است و نقش انسان  
آن به معنی ایجاد ضوابط و معیارهای عدالت نبوده  
ت. در عصر جدید انسان با فراغت بیشتری از ارادهٔ  
و قانون طبیعی به تأمل دربارهٔ معنای عدالت  
ناخت و انقلاب به مفهوم جدید با این تأمل آغاز  
د.  
چنانکه قبلاً اشاره شد، در طی تاریخ اندیشهٔ

## دکتر بشیریه: اگر قرار باشد که مفهومی از عدالت تحقق پیدا کند، متضمن بخشی از برابری یا متضمن بخشی از واقعیت آزادی خواهد بود.

باسی، عدالت اصولاً با رجوع بمفهوم برابری و  
رابری مطرح شده است و کمتر تابعی از آزادی  
حار رفته است. و از همین رو فرمایش آقای دکتر  
ری که آزادی جای عدالت را گرفته، درست است.  
رحال عدالت در نزد قدما بیشتر بمعنی حفظ  
رابریهای طبیعی است یعنی همان که آقای دکتر  
مودند که هرکس سرجای خودش باید باشد. و جای  
ود هر فرد زیاد قابل مناقشه نیست چون فرض این  
ت که در جهان هستی و طبیعت پیشاپیش نظم و  
ذاتی تعبیه شده است.

خواجه نظام الملک هم دربارهٔ عدالت به پادشاه  
صیه می‌گفت که عادل باشد و هرکس را در مرتبه‌ای  
ه شایستهٔ اوست، حفظ نماید، یعنی هر فردی بطور  
بیعی جای شایستهٔ خود را پیدا می‌کند. ادموند برک  
م می‌گفت که جامعهٔ گیل کوزه‌گری نیست، بلکه  
وجودی ظریف و حاصل تکامل در طی قرون است  
نباید به ترکیب آن دست برد، و او این حرف را البته  
مقابل انقلابیون فرانسه می‌زد که می‌خواستند بر  
بق الگوی عقلی خود نظام طبیعی و ناعادلانهٔ  
وجود را بهم بریزند و به جای آن نظم معقولی که  
تنی بر اندیشهٔ برابری باشد ایجاد کنند. دیگر طبعاً  
ایی برای آرای ارسطویی در این باره که برده و آزاده  
ر یک باید بجای خود باشند و یا هر یک به صورت  
ناسب او رفتار شود، وجود نداشت. لویی دومون  
فکر معاصر فرانسوی در بحث از نظام کاستی

هندوستان و مقایسهٔ آن با جوامع مدرن انسان سلسله  
مراتبی (Homo Hierarchicus) را با انسان همگون  
(Homo aequalis) در برابر هم قرار داد. و الگوی  
اول را بعنوان الگوی جامعهٔ عادل سنتی بررسی کرده  
است. این تصور از عدالت، عدالت محافظه‌کارانه  
است در مقابل عدالت رادیکال در پی آن است که  
نابرابریهای طبیعی را هر چند هم که بحق باشد، از بین  
برد. البته این تصور رایج تصور درستی نیست که  
عدالت رادیکال جدید در پی ایجاد برابریست، بلکه  
باید گفت که اندیشهٔ عدالت جدید برای از میان  
بردشتن نابرابریهایی که بطور خاص در تاریخ وجود  
داشته و ناعادلانه تلقی می‌شده، پیدا شده است. هیچ  
متفکر جدی و مهمی امکان برابری افراد از همهٔ  
جهات را مطرح نکرده است. عدالت مدرن و رادیکال  
که در پی از میان بردشتن نابرابریهای نامعقول  
تاریخی بوده است، بتعبیر دیگر همان اندیشهٔ آزادی  
مدرن است. و در اینجاست که رابطهٔ میان آزادی و  
عدالت بمعنای جدید روشن می‌شود.

مهمترین معنای آزادی برابری در حق، یعنی  
برابری در آزادی است. از همین رو اگر تأملی در  
مفهوم آزادی بکنیم، می‌بینیم که آزادی بمعنای مورد  
نظر، دربرگیرندهٔ مفاهیم برابری و عدالت هم هست.  
آزادی، به این مفهوم انضمامی چندین شرط دارد. اول  
همان مفهوم رایج و لیبرالی آزادی همانطور که آقای  
دکتر داوری اشاره فرمودند، «آزادی از» یعنی فقدان  
اجبار و عوامل خارجی که مانع انتخاب آزاد فردی  
می‌شود صرف فقدان اجبار بمعنای تحقق آزادی کامل  
بمفهومی که عدالت و برابری را هم متضمن باشد  
نیست. این همان مفهوم آزادی منفی است که  
هسانآرنت بررسی کرده است. آزادی منفی یعنی  
رها بودن، حیوان هم می‌تواند رها باشد و هیچ  
تحمیلی از خارج بر او صورت نگیرد، ولی آزادی  
انضمامی و مثبت مستلزم دو شرط دیگر است، یکی  
داشتن امکانات و لوازم برای تحقق خواست فردی.  
ساین معنی آزادی با قدرت و داشتن امکانات و  
تواناییهای تحقق خواست، قرابت پیدا می‌کند. و دوم  
اینکه آزادی مستلزم آگاه بودن است. تا وقتی که ما از  
شقوق ممکن مطلع نباشیم، نمی‌توانیم انتخاب واقعاً  
آزاد انجام دهیم.

دربارهٔ مفهوم اول یعنی فراغت از اجبار جای  
بحث مفصل‌تر وجود دارد. گاهی اجبار ابزاری است،  
مثلاً کسی در را بروی من می‌بندد و من نمی‌توانم  
بروم، ولی یک موقع دیگر اجبار ساختاری است  
یعنی در نظام اجتماعی تعبیه شده است، بنحوی که  
ما بصورت ناگاهانه تحت اجبار قرار می‌گیریم. مثلاً



یک مؤمنی که در درون یک نظام فکری واحد ببار آمده و هیچگونه دریچه دیگری برویش گشوده نبوده است، ممکن است ظاهراً احساس اجبار نکند. همچنین می‌توان از اجبار ایدئولوژیک هم سخن گفت. در این نوع اجبار شخص مورد اجبار تصور می‌کند که اراده عامل اجبار اراده خودش است. و در این صورت آزادی لطمه بسیار اساسی می‌بیند. روی هم رفته آزادی بمعنای مدرن احتمالاً اضمحلالی‌تر از عدالت بمفهوم کلاسیک است.

## دکتر بشیریه: عدالتی که از درون آزادی سربرآورد موجه‌تر از عدالتی است که بصورت یکجانبه و خارج از عرصه تجربه آزادی عرضه شود.



**دکتر داوری:** من هم با اینکه نظر ارسطو در باب عدالت و آراء فارابی و فیلسوفان بعد از او را بسیار مهم میدانم، معتقد نیستم که آن را مسای بحثهای سیاسی و اجتماعی عصر کنونی بتوان قرار داد. وقتی که بشر را با آزادی تعریف می‌کنند و آزادی را آزادی تحقق امکانات بشر میدانند، چگونه بگویم که بشر بطور کلی و فرد آدمیان باید در جای خویش قرار گیرند تا عدالت پدید آید. آزادی که آمد، حای بشر هم معنی می‌شود اما بشر امکاناتش بی‌بایست است و برای تحقق این امکانات همواره باید در کار و کوشش باشد. پس چگونه می‌توان گفت که آدمی را در حای خودش قرار دهیم. این آدمی خود باید با آزادی حایش را پیدا کند.

بسیار حروب، اکسوز میش از دویت سال از رمای که آزادیهای سیاسی مطالبه شده و بصورتی تحقق یافته است می‌گذرد، یعنی آزادی حداقل دارای تاریخی دویت ساله است در این مدت بیش از دویت سال که تاریخ تاریخ آزادی بوده است، نعره‌های بسیار اندوخته‌ایم. در این دویت سال انقلابهای فرانسه و آمریکا و روسیه روی داده و قدرت استعماری پدید آمده و تحول یافته و بهضتهای ضد استعماری در کشورهای مستعمره در آرمایش استقلال طلبی و آزادی‌خواهی وارد شده‌اند طبیعی بود که در آثار این تاریخ کسانی پیدا شوند که قدری رؤیایی فکر کنند. جمله‌ای از طوماس پین سرائشان

بگویم. شما همه پین را می‌شناسید. در زمانی که قانون اساسی آمریکا را می‌نوشتند او از نزدیکان جفرسون بود. پین گفته است: "ما خیال می‌کردیم که قانون اساسی آمریکا برای آزادی همان شأنی را دارد که دستور زبان برای زبان دارد و دیدیم که اینطور نبود. طوماس پین گله داشت که آزادی متحقق نشده است. من اصلاً کاری ندارم که تعبیر طوماس پین تا چه اندازه درست و دقیق است و آیا زبان تابع دستور زبانست یا نه. در این بحثها وارد نمی‌شویم نکته اینست که طوماس پین در آغاز تاریخ آمریکا می‌نالد که آنچه از آزادی می‌خواستیم و منظور داشتیم، بدست نیامد.

اینها چه می‌خواستند و از آزادی چه مراد می‌کردند؟ راستی چرا آزادی منظور نظر طوماس پین برقرار نشده است؟ آیا نیروهای شیطانی و امریمنی مداخله کرده و آزادی را پایمال کرده‌اند؟ به بیانی که آقای جوزی کردند، اشکال در اصل قضیه بوده است. ولی می‌بینیم وقتی که کسی پرسش میکند که آزادی در نظم تکنیک کنونی چگونه است، فریاد برمی‌آورند که اینها با آزادی مخالفند و وقتی که خوب دقت کنیم، می‌بینیم که بعضی از مدافعان آزادی در سخن گفتن و عمل کردن و در طرح مسائل و پژوهش چیزی می‌گویند و کاری می‌کنند که نسخه آن در غرب و البته در مؤسسات پژوهشی پیچیده شده است. در این عالم آیا فکر می‌کنند که واقعاً چه می‌خواهند و بچه می‌اندیشند و اگر نظامی عادلانه در نظر دارند، چرا لااقل یک تصویر اجمالی از آن طرح نمی‌کنند.

ما اکنون در عالمی هستیم که بتوانیم از سیاست پرهیز کنیم و از آن برگذار باشیم. بنا بر این دو راه بیشتر نداریم، یا دست و پای بزنیم و خود را بجایی بند کنیم (و ابتکار بهر صورت و با هر داعیه‌ای که واقع شود، با آزادی صورت نمی‌گیرد)، یا اینکه راهی بجویم و گوش و هوش و زبان خود را از القافات (و نه از تفکر و تحقیق) آزادسازیم. برای پیش گرفتن این طریق باید شرایطی فراهم شود و در وهله اول از چشم و گوش غریبی که همه چیز را با آن می‌بینیم و می‌شنویم، آزاد شویم و پیش پای خوره و امکانات راه را با چشم روشن ببینیم، و گر نه گفتن اینکه آزادی بهتر از بردگی است و علم خوب است و استبداد بد است، چندان و شاید هیچ هنری نیست. آزادی را بکسی نمی‌دهند، یعنی آزادی ملک گروهی و در اختیار کسانی نیست که آن را برای خود نگاه دارند یا بهر کس که خواستند ببخشند، اصلاً من نمی‌دانم که آیا آزادی از باب دارندگی و داشتن و باصطلاح منطقی از مقوله ملک است یا نه.

شاید درست آن باشد که از آزاد بودن سخن  
گویی نه از آزادی داشتن، زیرا که اگر اولی نباشد،  
زادی سیاسی آسان از دست می‌رود و دومی بی‌اولی  
وام پیدا نمی‌کند. مطلبی که آقای دکتر دینانی بآن  
شاره کردند، دوباره در اینجا مطرح می‌شود: آیا آزادی  
مال ما و در اختیار ماست یا آزادی بنحوی از انحاء  
وجود ما و ظهور آنست، بعبارت دیگر آیا ما باید  
سمت آزادی برویم یا آزادی بما داده می‌شود؟ من  
بکر می‌کنم که کسی بآزادی میرسد که درد آزادی  
اشته باشد. آنکه از آزادی حریه‌ای می‌سازد تاتوی  
بر دیگران بزند و بهر کسی که یا او موافق نیست،  
رجسب ضد آزادی میزند و جانهای پاک را فریب  
بدهد، آزادی خواه نیست، بلکه آزادی را وسیله  
ریب و غلبه میکند. آزادی نشانه‌هایی دارد و از جمله  
این نشانه‌ها دردمندبست، هرکس که ادعای آزادی  
وستی دارد، باید دید که با درد چه نسبت دارد، من  
در ملاحظه اجمالیم.

رایس موفی و شان دودی ندیدم  
که صافی بادعیش درد نوشتن اقوام بااصطلاح  
جنوبی نه فقط در عمل سیاسی بلکه در علم سیاست  
قتی مستقل و مجتهد می‌شوند که مسائل حقیقی  
مود را شناسند و مسائل القائی و تقلیدی و لفظی  
شعول نشوند. اکنون ما در محبوه گرفتاریهایی که  
اریم باید بکشف و طرح مسائل بپردازیم. اگر مسائل  
حقیقی مطرح شد، چندان نگران راه حل نباید بود.  
بسی مسئله یا مسائل ما چیست؟

دکتر دینانی: فرمودید که آیا ما باید بسراغ آزادی  
رویم یا آزادی بما داده می‌شود. در هر حال من  
می‌توانم تصور کنم که آزادی چیزی بیرون از انسان  
اشد که ما بطرفش، برویم آزادی بیرون از انسان  
وجود ندارد. آزادی از آن انسان است و آزادی اصلاً  
نسان است. بنابر این آزادی چیزی نیست که آنجا  
لذاشته باشند که ما بطرفش برویم و چیزی هم نیست  
که بما داده باشند.

طبیعتاً اگر من آن آزادی ذاتی را نداشته باشم،  
زادی سیاسی هم دیگر برای من آزادی نخواهد بود  
من اگر در ذات آزاد نباشم، آزادی سیاسی هم تعارفی  
پش نیست. من باید در مرحله ذات آزاد باشم تا بعد  
زادی سیاسی برابرم معنی پیدا کند، و الا اگر من در  
ات آزاد نباشم، آزادی سیاسی هم برای من چیز  
ی محتوایی خواهد بود.

دکتر داوری: دو مطلب را از هم تفکیک کنیم،  
یکی اینکه آزاد بودن در شأن بشرست، دیگر مسئله

رسیدن به آزادی سیاسی بعنوان حق است. آزادی  
بعنوان حق هرگز قبل از دوره جدید نبوده و  
نمی‌توانسته است که باشد. سخن کانت را بیاد آورید  
که در رساله منورالفکری اعلام کرده است که بشر از  
صفیری خارج می‌شود و شایستگی آزادی را احراز  
میکند، یعنی تاریخ آزادی تاریخ دوران  
منورالفکریست.

پس مسئله اینست که آزادی بدون ورود در  
مدرنیته یا در منورالفکری بصورتی که کانت می‌گفت،



دکتر داوری: ما چون اهل  
حقیقتیم، آزادیم، حقیقت با  
آزادی متحقق می‌شود و ما  
با حقیقت آزاد می‌شویم  
وگرنه حیوانات هیچکدام  
آزاد نیستند.

میسر نیست. چنانکه میدانید بعضی از حوزه‌های  
فکری بخصوص حوزه انتقادی حقانیت و موخه بودن  
حکومت را به عقل و سنت بازگردانند و جامعه‌ها را  
بجامعه‌های آزاد و سستی تقسیم کردند و گفتند که  
بنیادهای جدید را بر سنت نمی‌توان قرار داد. کسانی  
هم که بمسأله تجدد و توسعه مشغول بودند، سفارش  
کردند که سنتها از سر راه توسعه و تجدد برداشته  
شود. بنابر رأی آنان آزادی و عقل بحامه جدید  
اختصاص دارد و نظم عقلی جدید برقرار نشود،  
آزادی هم جایی نخواهد داشت.

وقتی که کانت در رساله «منورالفکری» اعلام کرد  
که بشر از صفیری خارج شده است، سخن او چیزی  
نبود که اروپاییها و آلمانیها بشنوند و صرفاً تمجید  
کنند. بنظر من کانت گزارشگر و سخنگوی تاریخ  
جدید بود و از چیزی خبر می‌داد که در اروپای غربی  
در حال تحقق یافتن بود. معتزلی می‌گفت: اگر کاری  
که بنده می‌کند در اختیار و قدرت او نباشد عدل  
منتفی می‌شود. آیا آزادی دوره جدید و عصر کنونی  
هم با عدل مناسبت دارد؟

در دوره جدید بشر در عالم و در نظم دیگری وارد  
می‌شود و در این نظم است که حق آزادی معنی پیدا  
می‌کند در این نظم عقلی، همه چیز و حتی بقول  
کانت «دین در حدود عقل» قرار دارد و عدل نیز همان  
حکم عقل است. البته کانت معتقد نبود و امید  
نداشت که در این جهان عدالت تحقق پیدا کند. اما

فعلی که بحکم تکلیف، یعنی با آزادی انجام می‌گرفت، بنظر او عادلانه بود، یعنی چون فعل آزاد بود با عدالت موافقت و مطابقت داشت و نه برعکس.

در عالم جدید آزادی میزان عدالت شده است و چون منشأ آزادی نیز وجود بشر است، لاجرم میزان عدل نیز باید بشر باشد و همین معنی است که در فلسفه سارتر تمحّل آن اظهار و اثبات می‌شود.

**دکتر دینانی:** مطلب مهمی فرمودید و این دقیقاً درست است که کائنات وقتی بیان مطلب می‌کند، درست است که فیلسوف است و تفلسف می‌کند ولی در واقع گزارش واقعیت تاریخ هم هست. غالب فلاسفه غربی وقتی بحث می‌کنند، در واقع با تاریخ مانوسد و گویی دارند بیان تاریخ می‌کنند این درست است، فرمودید که آدمی وارد عالم دیگری شده، این هم درست، اما سؤال می‌آید که انسان از عالمی با اختیار به عالم دیگری وارد می‌شود یا بدون اختیار؟ با آزادی وارد آن عالم جدید می‌شود یا با حر و بدون آزادی؟ حال من ایضا صورت سؤال مطرح می‌کنم، حضرتعالی خودتان جواب دهید. این خیلی مهمه است

**دکتر داوری:** پیداست که این سیر با اختیار صورت می‌گیرد، اما قلاً باید بچند نکته توجه کرد. وقتی که در تاریخ از آزادی و اختیار سخن می‌آید، مراد از اختیار چیست و چگونه بشر از عالمی به عالم دیگر می‌رود؟ اختیار چیست؟ یک وقت شما بر سر دوراهیید و بین دو راه یا دو چیز و چند چیز یکی را با محاسبه و مصلحت اندیشی یا بنا بر هر ملاحظه دیگر انتخاب می‌کنید، اما مسأله‌ای که شما می‌فرمایید، چیز دیگریست. اینجا چند راه و چند چیز معین و مشخص را در برابر ما نهاده‌اند تا هر کدام را بخواهیم، اختیار کنیم.

آینده هنوز وجود ندارد که آن را مثل یک شیء اختیار کنیم. آینده با اختیار متحقق می‌شود. آینده مجموعه‌ای از چیزهای موجود یا افعال آزادی اشخاص نیست. چیزهای آینده و افعال آزادی مردمان با اختیار آینده معنی پیدا می‌کند. وانگهی فرصی اینکه دو عالم متفاوت وجود داشته باشد، وقتی از عالمی به عالم دیگر و تبدیل این بآن آسان نیست و اگر آسان بود، همه اقوامی که حسرت غربی شدن داشتند، غرب را اختیار می‌کردند و البته بمصائب اختیار کرده‌اند، ولی ملاحظه می‌کنید که اختیارشان در حقیقت اختیار نیست، بشر محض است اما اختیار صورتهایی دارد و اختیاری که تاریخ بر آن بنا می‌شود

غیر از اختیار بمعنی فائق آمدن بر تردید میان این و آنست اختیار آینده اختیار انبیاء و فیلسوفان و شاهان و سیاستمداران مؤسس است که از میان امکانات بی‌شمار راهی می‌یابند و اختیار با این یافتن پدید می‌آید و البته پس از آنکه راه یافته شد، ماییم که آن را اختیار می‌کنیم و اختیار متفکران اختیار ما می‌شود.

**دکتر دینانی:** این در واقع اختیار نیست، آقای دکتر. آیا این نوعی "دترمینیسم" یا نوعی "ضرورت" منجر نمی‌شود؟ بدون اختیار برایش روشن می‌شود و



حالا آنچه را روشن شده اختیار می‌کند این اصلاً اختیار نیست. وقتی روشن شد، دیگر روشن شد، است. اختیار همیشه همانطور که فرمودید بین دو طرف است. اختیار یعنی یا اینست یا آن. اگر راهی جز این نیست که برای من دارد روشن می‌شود، راهی پیش من نهاده نشده است. من واقع می‌شوم می‌فرمایید برای من روشن می‌شود، در این صورت من نیستم که اختیار می‌کنم. من واقع می‌شوم. حال شما اسم این را چه می‌گذارید؟

**دکتر داوری:** ملاحظه فرمایید، آقای دکتر، اولاً ما هر چه دلمان بخواهد نمی‌توانیم انجام دهیم، ولی امکانات ما بی‌نهایت است. این عالمی که ما در آن زندگی می‌کنیم یکی از عوالم ممکن است. قبل از اینکه عالم تکنوسیانتیفیک فعلی در تفکر پدید آید عامه مردم این عالم را نمی‌شناختند و اختیار نکردند، ولی ما امروز آن را اختیار کرده‌ایم یا خیال می‌کنیم که اختیار کرده‌ایم.

من از گشایش راه در تفکر می‌گویم در اینجا نه آنکه راه می‌بیند، مجبورست و نه دیدن او دیگران و ملزم می‌کند که آنچه را او دیده است، اختیار کنند شما از دترمینیسم و اصل موجبیت گفتید. دترمینیسم وقتی مورد دارد که شرایط گذشته و حاضر رفتار و کردار و اندیشه ما را راه ببرد و معین کند. من گفت نوعی آزادی از وضع موجود (و نه اختیار یکی از چیزهای موجود) حاصل می‌شود و این شاید به

یش آینده قرین باشد شما این گشایش را جبر وانید، در تفکر که جبر و اکراه نیست. توجه بید که اگر اختیار را اراده‌ای بدانیم که بر هیچ چیز نگرفته است، آن اختیار جزو هم چیزی نیست، بر تعلق گرفت، شما می‌گویید که این جبر است یا دیگریست.

اگر شما بمن بگوئید که بملاقات فلان دوست من، یا در مطلبی بحث کنیم و من پیشنهاد شما را رد، آیا من مجبور بوده‌ام؟



در تفکر میان چیزهای موجود انتخاب بعمل آید، بلکه حقیقتی و جلوه‌ای که تاکنون پیدا نبود، بار می‌شود. بالاترین مرتبه اختیار این نیست که بار میان آن چیزهایی که هست، اختیار کند، بلکه اختیار شبیه اختیار الهی است. خدا هم که بین هست، اختیار نمی‌کند...

دکتر دینانی: اما این اختیار من نیست، اختیار است.

دکتر داوری: اختیار شما با اختیار دوست ات ندارد و اگر اختیار هر کس می‌بایست خاص متفاوت با هر اختیار و اختیار همه باشد، عالم ما باز بدتر از عالم فعلی و عالم جانوران می‌شد. ما مرعشاد و خودرأیی اختیار نمی‌کنیم، بلکه پارمان با دوستی است و حتی اختیار را بدوست می‌گذاریم و این وا گذاشتن غیر از اجبار و اکراه است.

گمان می‌کنم که شما اراده‌ای را که بر فعل تعلق فته است، عین قدرت می‌دانید و اختیار و قدرت یک معنی می‌گیرید. اگر اینطور است، من بشر را قدرت نمی‌انگارم. بشر عظمت دارد، عظمتی تر از کوه و دریا، اما دیگر قدرت ندارد که فی‌المثل بد من تکنیک جدید را نمی‌خواهم. البته می‌تواند بگوید که آن را می‌خواهم و فردا کاملاًترین و عجیب‌ترین صورت آن را می‌خرم، و بهر جا راه می‌برم اما این خود فریبی است. این اختیارها

اختیار و همی است. اگر اختیار حقیقت آدمیست، هر چه بشر بوجود حقیقی خود نزدیک شود، اختیارش بیشتر می‌شود، ولی چکنیم که اختیار با بی‌اختیاری یکی می‌شود، زیرا که این اختیار اختیار فعل معین و مطابق با مصلحت نیست، بعضی از این قبیل اختیارهای مصلحت‌بینانه فرع و تابع اختیاری است که با ترک اختیار یکیست.

راستی شما شاعر رامجور و شعر او را و موجب (درمینه) میدانید؟

من و باد صبا مسکین دوسرگردان بی حاصل  
من از افسون چشمت مست و او از بوی گیسویت  
زهی همت که حافظ راست از دنیا و از عقبی

نیاید هیچ در چشمش بجز خاک سرگویت  
بینید که چگونه اختیار و بی‌اختیاری در شعر حافظ جمع شده است.

دکتر دینانی: پس این اختیار نیست. اگر ترجیح نیست، اختیار هم نیست...

دکتر داوری: یکی دانستن اختیار و ترجیح موجب می‌نماید، ولی ما چگونه ترجیح می‌دهیم و ملاک ترجیح چیست؟ اگر هوس و آرزو و میل و مصلحت‌بینی است، ما چندان اختیار نداریم و اگر جلوه حقیقت ما را بخود میخواند و حقیقت را اختیار می‌کنیم، باید تسلیم باشیم و در این صورت باز شما می‌گویید که اختیار نیست. بعلاوه با این قول دل بدربار ردن و خطرکردن که آزادی بدون آن هیچ و بوج است، بکلی منتفی می‌شود.

مابین چیزهای موحود یا موهوم و متصور یکی را ترجیح می‌دهیم و انتخاب می‌کنیم، در این صورت اختیار محدود بزندگی هرروری می‌شود و البته این اختیار در حای خود درست است، اما گمان می‌کنم که شما بترجیح عقلی نظر دارید. این عقل چیست که ترجیح می‌دهد، آیا مفارق از ماست؟ اگر مفارق است، ما تابع آنیم و مختار نیستیم و اگر عقل دکارتی و شبه متعالی کانت است و حتی اگر حقیقه بپذیرید که عقل بنسای میان آدمیان تقسیم شده است و ما عین عقلیم، برای رفع مشکلاتی که عملاً در برابر ماست، ناچار بروش و اقتضافات علم و تکنیک باید متوسل شد و باز اختیاری که شما می‌گویید، منتفی می‌شود. اصلاً این اختیار محالست و باین میماند که (بقول فیلسوف ظریفی) شما بنخواهید بند کفشهای خود را بگیرید و خود را از زمین بلند کنید.

شما خود بهتر از من میدانید که مطلب اختیار دریایی ژرف و مزاج وی‌کرانه است. در زمان ما بحث از آزادی بیشتر یک بحث سیاسی است و البته بحث

صرفاً نظری نیست، بلکه گفتار آزادی هین قدرت و بقصد احراز قدرت اظهار میشود و گرنه سهمی از آن که بمردم عادی می‌رسید. آزادی حرف‌زدن و مصرف کردن (اگر توانایی خرید باشد) کالاهاى مادی و فرهنگی و سفر و رأی دادن در انتخابات و ... است. مگر رئیس‌جمهوری آمریکا را مردم آمریکا برمی‌گزینند؟ مردم بسا و رأی میدهند تا قدرت مشروعیت پیدا کند. آیا حتی یکبار شده است که مردم آمریکا بگویند ما هیچیک از این دو سه کاندیدا را نمی‌خواهیم. مع‌ذلک این بیانات معنی یکس دانستن استبداد قدیم و دموکراسی کنونی نیست و نباید زشتی استبداد را بپوشاند. منظورم اینست وقتی می‌فرمایید راهی که متفکر می‌بیند، دتریمه و موجب است، چگونه قهر عالم تکبیک را با آزادی جمع می‌کنید؟

چند سال پیش کسی اعتراض کرده بود که چرا بعضی می‌گویند آزادی با حقیقت ملازمه دارد و گفته بود که آزادی قبل از حقیقت است، چه اگر حقیقت معلوم باشد، آزادی منتهی می‌شود. گویی لازمه آزادی حهل است، ولی او درست مطلب را در بیافته بود مطلب اینست که ما چون اهل حقیقتیم، آزادیم حقیقت با آزادی متحقق می‌شود و ما با حقیقت آزاد می‌شویم و گرنه حیوانات هیچکدام آزاد نیستند. و نکته آخر اینکه اگر ما آزادی متفکران را سپدیریم و بگوئیم که تفکر و قول ایشان دتریمه است، دیگر

**دکتر دینانی: اگر من آن آزادی ذاتی را نداشته باشم، آزادی سیاسی هم دیگر برای من آزادی نخواهد بود من اگر در ذات آزاد نباشم، آزادی سیاسی هم تعارضی پیش نیست.**

آزادی کجا پیدا می‌شود؟

**دکتر دینانی:** اگر اجازه بفرمایید همینجا دوباره سؤال خود را مطرح کنم که نکته بسیار مهم و حساسی است. حالا مطلب بهمانجایی رسیده است که بنده مايلم که بههم البته همانطور که فرمودید، این دو چیز اختیار نیست. حال من روی دترمینیزم هم خیلی اصرار ندارم. بفرمایید: دترمینیزم. در هر حال وقتی که برای من روشن می‌شود که من در عالمی قرار دارم یا به هر تعبیری که شما می‌فرمایید، این

وقوع من در این عالم یا روشن شدن آن، اختیار من نیست. حال شما می‌فرمایید که جبر هم نیست. بفرمایید جبر هم نباشد. من روی هیچ کدام اصرار ندارم. اما نه لغت اختیار اینجا صادق است و نه جبر.

**دکتر داوری:** عالمی که بشر در آن اجبار و اکراه احساس کند، عالم او نیست و هرکس عالمی دارد که با آن دمسازست، درست مثل اینکه شما در خانه خود با اینکه نظم خانه را مراعات می‌کنید، احساس اجبار نمی‌کنید، مگر آنکه خانه پر شما تنگ شده باشد و خانه ملال باشد، اما واقع بودن در این خانه مسأله‌ای دشوارست. اگر مقصود از وقوع بودنست، هیچکس با اختیار بدنيا نیامده است، و موتها هم کمتر موت اختیارینست، اما اگر وقوع ورود و شرکت در نظم عالم است، وقوع ما جبری نیست و هرکس بسته بهمت خود نحوی وقوع دارد. ما همه عالمی را که در آن واقیم تأسیس نکرده‌ایم، اما نگهبان آنیم و شاید برهمزن آن نیز باشیم. وقوع من در عالم کار و طلب من است.

**دکتر دینانی:** من بعد از وقوع در جایی طلب می‌کنم یا قبل از وقوع در جایی طلب می‌کنم؟

**دکتر داوری:** من اگر مثل سنگ در جانی افتاده باشم، عالمی ندارم. وقوعی که گفتم، عین مشارکت و در اصل همان دمسازی و همسازی و هماهنگی است و گاهی که بشر احساس می‌کند که بنای خانه عالمش ویران است و در آن خانه نمی‌تواند بسر برد، بنای عهده دیگر می‌گذارد و عالمی دیگر بوجود میاید و البته قوام این عالم بوجود است، هرچند که اگر مردم نباشند، عالمی هم نیست، عالم در زبان ظاهر می‌شود. پس اگر مقصودتان اینست که اگر بشر نبود، عالم نبود و طلب نبود، اختلافی نیست.

**دکتر دینانی:** پس از وقوع طلب می‌کنم، آقای دکتر. پس از اینکه من واقم طلب برای من معنی دارد. قبل از وقوع طلب بی‌معنی است.

**دکتر داوری:** این عالم که من می‌گویم، عالم مادی و مکانی نیست که اول در آن واقع شویم و بعد چیزی را بخواهیم یا بطلبیم. بلکه عالم همزبانی و انس و و داد و پیوند و نسبت است که البته کار آن ممکن است بشاهمزبانی و بی‌دردی و خصومت و کین‌توزی و نفاق و جدایی هم بکشد. در این عالم هرکس که وارد شود، بنحوی وارد می‌شود، نه اینکه اول وارد شود و بعد جایی و کاری برای خود دست و پا کند. عالم من از نسبتهای پوشیده و آشکار من با چیزها و با مردمان جدا نیست، نه اینکه عالمی خالی از مردمان وجود داشته باشد و آنان در این طرف واقع شوند. عالم تکنیکی - علمی را در نظر آورید، من اول

در آن واقع نمی‌شوم که بعد علم و تکنیک را طلب کنم و در کار آن سهیم شوم. طلب کردن و سهیم شدن در یک عالم عین ورود به آنست.

درست بگویم، هرکس نمی‌تواند بهر عالمی وارد شود، بلکه باید اهل آن عالم باشد و اگر نباشد، وقوع او در آنجا بی‌معنی و او در آن عالم غریب است. امروز که عالم تکنیکوسیاتیفیک (تکنیکی - علمی) در همه جا بسط یافته است و همه باید در این عالم یگانه وارد شوند، چنان نیست که براحتی و بی‌زحمت در این عالم وارد و واقع بتوان شد و بعد طنبهای خود را دنبال کرد. مردمی که با این عالم انس و یگانگی ندارند، در آن چه بطلبند؟ آنها اول باید طلب داشته باشند تا بتوانند در آن وارد شوند و جایی داشته باشند و اگر غیر از این بود، امروز توسعه یافته و توسعه نیافته و شمال و جنوب و ... نداشتیم. در مورد آزادی سیاسی و حقوق بشر نیز همینطور است و تمسک بآن یا باید با فراهم آوردن مقدمات و شرایط همراه باشد یا نوعی گفتار سیاسی است که بقصد غلبه ایراد شده است.

**دکتر مجتهد شبستری:** بهر حال وقتی که شما این سؤال را مطرح می‌کنید، لابد مشکلی را در نظر دارید. اگر بنده درست فهمیده باشم، منظور جنابعالی اینست که ورود در نظم جدید عقلانی که کانت مطرح کرد و طلب‌آزادی سیاسی در آن نظم جدید عقلانی، دچار بی‌معیاری می‌شود، و اینکه این بی‌معیاری باعث آن می‌شود که ما بخواهیم در این نظم جدید عقلانی، خودمان معیارها را بسازیم و از این ساختن معیار نمی‌توانیم مفهوم روشنی داشته باشیم که ساختن معیار یعنی چه؟

نظر سارتر ریشه‌اش از همان نظم جدید عقلانی شروع شده که کانت آن را مطرح کرده و از آنجا آمده و باین وضعی که سارتر دارد رسیده است. ظاهراً مشکل اینست که انسان در همه چیز دچار بی‌معیاری می‌شود، و معیار را هم که نمی‌شود ساخت. هر چه آدم می‌خواهد بسازد، بهر حال باید معیاری قبل از آن باشد تا آن را با آن بسازد.

**دکتر داوری:** کانت می‌گفت که بانگ باطن شما می‌گوید که چکنیم و میزان همین بانگ باطن و قانون اخلاقیست.

**دکتر دینانی:** چرا بانگ باطن را اختیار می‌نامید؟ به چه حقی؟ پس بفرمایید بانگ باطن است، نفرمایید اختیار.

**دکتر مجتهد شبستری:** اینگونه نیست که نمی‌شود اسمش را اختیار گذاشت، من معتقدم که می‌شود آنرا اختیار نامید اما مسأله بنده آن نیست.

مسأله من اینست که اگر معیار داشتن در اینجا باین نحو مطرح می‌شود که بانگ باطن من هست، می‌گویم اگر بخواهم بانگ باطن را قبول کنم باید اول "کدام من؟" را مشخص کرده باشم. هر منی باطنی دارد و صدایی از آن بلند می‌شود. مشکل اینست که انسان کدام "من" را انتخاب کند. باید برای این مطلب فکری کرد که ما کدام من را انتخاب کنیم.

شاید مثاله و متکلم بتواند بگوید که از میان منهای گوناگون که من می‌توانم برای خود تصور کنم، من، من خدایم را انتخاب می‌کنم. لیکن هیچ الزام برهانی هم نمی‌تواند داشته باشد که دیگران هم باید این من خدایی را انتخاب کنند.

**دکتر داوری:** انتخاب می‌کند یا مهل دارد که ....  
**دکتر مجتهد شبستری:** انتخاب است ولی نه باین معنی که دو راه مشخص در پیش رویش هست بلکه انتخاب بمعنای تحقق است. من این را نوعی تحقق می‌دانم. انسان «من» خدایش را متحقق می‌کند.

**دکتر دینانی:** سخن همینجاست. شما حق ندارید این را اختیار بنامید.

**دکتر مجتهد شبستری:** برای اینکه اختیار در انسان یعنی "تحقق مختاریت". من قضیه را اینطور می‌فهمم. در فلسفه نظیر این را درباره خداوند تصور کرده‌ایم و گفته‌ایم که مختار بودن خداوند باین معناست که خداوند تحت تأثیر مجبر بیرونی نیست.

**دکتر مجتهد شبستری:**  
**امروز شعار آزادی و**  
**عدالت از یکدیگر قابل**  
**تفکیک نیست. فداکردن**  
**یکی از این دو برابر**  
**دیگری در چند قرن اخیر**  
**آزمایش شده و نتیجه**  
**خوبی نداده است.**

شبهه آن را می‌توانیم در اینجا تصور کنیم.

**دکتر دینانی:** آخر ما خدانیستیم.

**دکتر مجتهد شبستری:** در این قضیه فرقی نمی‌کند. بنابر این متکلم می‌گوید که من خودم را با من خدایی متحقق می‌سازم. یعنی آن گام آینده‌ام را خودم برمی‌دارم. اما این من خدایی بین الازدهانی بمعنایی نیست که در فلسفه علم مطرح است و برای وجود آن برهان نیز نمی‌توان اقامه کرد.  
این متحقق ساختن "من خدایی" امریست که تنها



می‌توان برای آن شعاعی رسم نمود. قلمروی روحی درست کرد و آنرا توسعه داد. البته این مطلب باین معنی نیست که هیچ نوع بیان عقلانی نمی‌توان از آن داد. مطلب اینست که این بیان عقلانی بیان برهان نخواهد بود. بیان تحلیل می‌تواند باشد. کسی می‌تواند برای دیگری توضیح دهد که چه سرش آمده و این تحقق چیست و از چه امکانی یکددام امکان دیگر عبور می‌کند و چه سیری دارد. مثاله می‌گوید. بیا باید اینطور قضیه را حل کنیم اما فقط می‌گوید. بیا باید حل کنیم و نمی‌تواند عاملی الزامی برای آن قضیه بیان کند.

**دکتر دینانی:** برای سده مشکل است که مهمم چگونه اسم این را اختیار می‌گذارید، البته فرمودید می‌تواند گزارش بدهد که آنچه بر من گذشته است این بوده ولی هرگز نمی‌توانید بگوئید: من اختیار کردم. بانگ باطنی بوده شعله‌ای بوده است، گذرا و این هم که شما با واجب‌الوجود مقایسه کردید قیاس مع‌الفارق است. در آنها این حرف درست است، تدبیل اینکه در ذات واجب‌الوجود ضرورت است، ولی در ذات من که امکان و اختیار محضم، این ضرورت نیست، اگر ضرورت باشد باید از خارج بیاید. در حق تعالی ضرورت از بیرون نمی‌آید، وجود در خودش است عین وجودش است ولی ضرورت

وجود در من نیست باید از بیرون بیاید...  
**دکتر داوری:** مگر شما نمی‌گویید که تا چیزی واجب نشود، موجود نمی‌شود؟ اتفاقاً همینجاست که فهم اختیار بنحوی که شما در نظر دارید، دشوار می‌شود.

**دکتر دینانی:** واجب، اما بالغیر، نه بالذات اگر واجب از ناحیه غیر آمده‌ام و اگر از ناحیه غیر آمدم و این برمی‌گردد به تقدّم اراده بر علم یعنی دقیقاً به بحث اشعریّت و اعتزال به معنی کلمه است، بمعنای دقیق آن و نه بمعنای سطحی. دقیقاً اختلاف همینجاست که شما در هر حال اراده و خواسته را تا تعبیر دیگرش، بانگ باطن را، مقدّم می‌دانید بر علم.

**دکتر داوری:** من در فکر شرط اراده و علم، نه اینکه اراده را بر علم یا علم را بر اراده مقدّم بدانم.

**دکتر مجتهد شبستری:** در این تصوّر اراده و علم با هم است، دو چیز نیست.

**دکتر دینانی:** اراده و علم هیچوقت یک چیز نمی‌شود.

**دکتر داوری:** در ذات باری تعالی چه؟

چون در بحث میزگرد فرصت پرداختن بیک مسأله اساسی نبود پرسش را خدمت حضرات آقایان شرکت کننده در میزگرد ارسال داشتیم و بعضی از ایشان لطف فرمودند و بآن پاسخ دادند و این است پاسخهایی که مرقوم داشته‌اند.

**نامه فرهنگ:** نسبت آزادی بمعنی و مفهوم جدید با دیانت چیست؟ اگر پاسخ ما به آزادی بمعنی مثبت است با چه تعریف و حدودی؟ اگر پاسخ منفی است بجای آن چه اصلی مطرح می‌کنیم؟

**دکتر مجتهد شبستری:** آزادی در معنای جدید آن یعنی آزادی از اقتدار و مرجعیت بیرونی در قانونگذاری برای زندگی کردن را چرا قبول نکنیم. آزاد بودن در این معنای منافاتی با دیانت ندارد مگر در صورتی که معنای دیانت عبارت باشد از قبول توأم با اکراه و اجبار اوامر و نواهی مقام و مرجعی که یا با نیروی ست و یا قدرت بر یکی بالزام و اجبار خود را نمایندند خدا معرفی می‌کند. اما اگر معنای دیانت این باشد که انسان پس از تأملات عقلانی آزاد، و یا صرفاً بر اساس ایمان به غیب و پاسخ به خطاب خداوند برای جهان و انسان یک مبدأ با علم و با قدرت و با رحمت قائل شود و به وی مطلقاً اعتماد کند و این امید را داشته باشد که آن مبدأ انسان را در تنهایی و فنا شونگی‌اش (رنج و مرگ) به حال خود رها نخواهد کرد و همچنین اصول و ارزش‌هایی را که پیامبران در طول تاریخ به نام خدا عرضه کرده‌اند با میل و انتخاب خود بپذیرد و آنها را معیار چگونگی زندگی کردن خود قرار دهد در این صورت دیانت هیچگونه منافاتی با آزادی یاد شده ندارد. و با آن قابل جمع است. البته چنین انسانی که هم آزادی را قبول کرده و هم دیانت را، نمی‌تواند در رابطه با سازمان اجتماعی طرفدار جامعه زورمدار و یا توتالیتار باشد.

**دکتر بشیری:** در وهله اول بنظر می‌رسد که در خصوص مفاهیمی مانند آزادی و عدالت در میان ادیان تفاوت‌هایی وجود داشته باشد. در ادیان وحدت وجودی در شرق مثلاً مذهب بودا تربیت فرد قوت و تمامیت شخصیت او بیشتر مورد تأکید قرار می‌گیرد تا در ادیان علوی در غرب آسیا. در ادیان شرقی شخص پیامبر مهمتر از پیام اوست. اگر هم نتیجه این نوع آموزش دینی پیدایش شخصیت آزادتری نباشد دست کم باید گفت که فردیت در آن ادیان نیرومندتر است. در مقابل در مذاهب علوی یا دو ساختی فرد باید بمنظور رستگاری سرانجام از عرصه ناسوت به حیطه ملکوت سیر کند که اغلب دو حیطه متفک از هم بشمار می‌رود. فرد باید سرانجام فردیت خود را در عبودیت زایل کند. بنابر این به یک تعبیر انسان در مذاهب تک ساختی از نظر وجودی آزادتر است تا در مذاهب دو ساختی. با همه این احوال باید گفت که مفهوم جدید آزادی بر اصولی مانند عقلگرایی انسانی و فردگرایی و نقش فرد در تعیین غایت و ارزشهای زندگی خود

استوار است و میان آزادی فردی و نیل به حقیقت اجتماعی رابطه‌ای تصور می‌گردد و در نتیجه میان این تصور از آزادی و حدود اعتقادات دینی ضرورتاً تعارض پیش می‌آید. این تعارض بلحاظ تاریخی از عصر روشنگری و عقلگرایی پیدا شد. با این حال باز هم باید گفت که میان برخی تعبیر از دین با این برداشت از آزادی تباین بیشتری وجود دارد. بویژه اگر دین از حالت تجربه درونی فرد بصورت نهاد اجتماعی درآید، تعارض آشکارتر می‌شود. طبعاً هرگونه نهادسازی اجتماعی اگر مبتنی بر پیامهای آزادخواهانه هم باشد سرانجام با آزادی تعارض پیدا می‌کند و به قول سارتر انسان را به رقمی از یک سریال اجتماعی تبدیل می‌کند. از سوی دیگر به گمان من دین وقتی با آزادی فردی الفت بیشتری پیدا می‌کند که خداوند بعنوان مظهر تفاهم کلامی در نزد مؤمنان آشکار شود. میان آزادی بمفهوم جدید و زبان و کلام نسبت ذاتی وجود دارد و میان زبان و کلام هم با نیل به حقیقت نسبتی است و بنابر این میان آزادی و حقیقت به معنای ارتباطی و تفاهمی آن، رابطه‌ای اساسی وجود دارد در مقابل، حقیقتی که از حوزه زبان و کلام آزاد نگذرد حقیقتی بیرونی و نهادیست و می‌تواند همچون دین تبدیل بنهاد شده، تعبدی شود. اگر حقایقی که معمولاً بصورت یکجانبه و صادر شده مطرح می‌گردند، مجال آشنایی و کشاکش با عرصه کلام و زبان و اندیشه، پیدا نمی‌کنند؛ بناچار عرصه آزادی در خارج از حدود چنان حقایقی توسعه خواهد یافت. وقتی میان عرصه آزادی و عرصه حقیقت پیوند باشد در آن صورت آزادی خود بمعنای رهایی از نسیان و موسهای آزاد فردی و دوک خیر و مصلحت عمومی ظاهر می‌شود. بنظر من نسبت جدیدی که میان آزادی و دیانت ممکن است پیدا شود، کمکی است که تواناییهای کلامی و زبانی و منطقی حوزه آزادی ممکن است به نجات حقایق مندرج در سستها بکنند. به نظر می‌رسد که حتی چاره‌ای از آزادی هم نیست.

**نامه فرهنگ:** بین حرکت‌های آزادی خواهانه و عدالت جویانه در دوره جدید (مانند آنچه در مارکسیسم و حرکت‌های آزادی‌بخش اقوام علیه استعمار دیده می‌شود) و نهضت‌های انبیاء شباهتهایی بنظر می‌رسد، این شباهتها نشانه چیست؟

**دکتر مجتهد شبستری:** امروز شعار آزادی و عدالت از یکدیگر قابل تفکیک نیست. فداکردن یکی از این دو در برابر دیگری در چند قرن اخیر آزمایش شده و نتیجه خوبی نداشته است در کشورهای سرمایه‌داری در برهه‌ای از زمان، عدالت فدای آزادی شد و در کشورهای سوسیالیستی عکس آن بر وقوع پیوست ولی از هیچکدام نتیجه مطلوبی بدست نیامد. تصور می‌کنم باید روی مسأله عدالت آنقدر کار فلسفی بشود که بتوان از آن به مفهوم آزادی یک پل زد به طوریکه این دوگانگی و تقابل که فعلاً در میان آزادی و عدالت دیده می‌شود از میان



اقتصادی عصر خودمان از موضع دیانت و ایمان مذهبی، درباره آنچه فلسفه عصر ما آن را مصداق آزادی و عدالت معرفی می‌کند موضع مشخص و صریح بگیریم، بکاربردن این روش ما را توانا می‌سازد، از طرفی دیانت و ایمان را ناظر به متن زندگی قرار دهیم و از طرف دیگر وظایفی را که بر عهده فلسفه است بر عهده دیانت و ایمان قرار ندهیم و مشکل و بن‌بست به وجود نیاوریم. بدینگونه است که یک انسان می‌تواند هم مؤمن و متدین باشد و هم شرکت‌کننده در سرنوشت سیاسی جامعه از موضع دیانت و ایمان.

**آقای دکتر بشیریه** قبلاً هم اشاره شد که عدالت و آزادی و برابری سه مفهوم بسیار نزدیکند، یکی از معانی مهم برابری بودن برابری در آزادیست و یکی از لوازم عمده آزادبودن برابری بودن از جهات عمده‌ایست. عدالت هم با نابرابری نامعقول و ناموجه و نیز با محدودیت‌های نامعقول و ناموجه با آزادی فردی قابل جمع نیست، البته در عمل، جمع هر مجموعه‌ای از آرمانهای بشری دشوار است، هرچند جمع آزادی و امنیت چنانکه قبلاً اشاره شد دشوارتر از جمع آزادی و عدالت خواهد بود. با این حال بنظر می‌رسد که حلقه اصلی واسط میان عدالت و آزادی اندیشه برابریست که خود پیچیدگیهای بسیار دارد. مشکل اصلی مفهوم برابری این است که در چه زمینه‌ای باید با افراد بصورت برابر رفتار کرد. طبعاً برابری محض تنها میان امور انتزاعی متصور است مثلاً در داده‌های ریاضی. در جهان واقعیت هیچگاه دو چیز انضمامی از همه جهات با هم برابر نیست هر چند ممکن است از یک یا چند جهت برابر باشد. همه اینای آدمی علی‌رغم همه نابرابریهایی که از جهات مختلف دارند لیکن از این جهت که همه انسانند برابر تلقی می‌شوند. در نظر گرفتن این برابری اولیه و اساسی شرط هرگونه عدالتی است، اما در متن این برابری اساسی می‌توان عدالت را گاه در رفتار برابر و گاه در رفتار نابرابر جست، چنانکه قبلاً از قول ارسطو ذکر کردیم مثلاً در متن اعتقاد به برابری همه آدمیان رفتار نامساوی بازن و مرد بر اساس ملاحظه تفاوت‌های طبیعی میان آنها عادلانه خواهد بود. چنین رفتاری در عین حال مغایر با رفتار برابر با آنها از حیث جهات برابری میان آنها نخواهد بود. بدین سان دو مفهوم عدالت و برابری دو وجه مختلف از یک معنی است. قائل شدن به آزادی نیز خود، قائل شدن بنوعی برابری اساسی است زیرا چنانکه قبلاً گفتیم شرط کامل تحقق آزادی بهره‌مندی از امتیازات کم و بیش برابر در خصوص وسایل مادی و معنوی لازم برای اجرای خواست آزاد فرد است همچنین نابرابریهایی که در متن آزادی افراد پیدا شود احتمالاً موجه‌تر و عادلانه‌تر خواهد بود تا نابرابریهایی که در شرایط فقدان آزادی پدید می‌آید. عدالتی که از درون آزادی سر برآورد موجه‌تر از عدالتی است که بصورت یکجانبه و خارج از عرصه تجربه آزادی عرضه شود. از سوی دیگر توجه به فقدان معیار عینی نهایی برای "وضعیت" عادلانه که

**آقای دکتر بشیریه:** بنظر من چنین شباهتهایی بیشتر در رست تا ماموی. حرکت‌های آزادی خواهانه و عدالت و پادانه دوره جدید را نباید با حرکت‌های پیامبران مقایسه کرد. همان معانی در هر یک یگانه و بی‌تغییر است. جنبش‌های دینی اساساً در پی حل مشکل معنی برای انسان بوده‌اند. طبعاً رسته تعبیر و تفسیر و تعریف معنی‌دار و رضایت بخشی از سان و جایگاه او در جهان و عایت و فرجام حیات و به طور ملامه پاسخ به مسئله اساسی معنی بعنوان مهمترین مسئله جودی انسان هدف اصلی و شاید ناخود آگاهانه جنبش‌های پنی بوده است. ادیان و جنبش‌های کارپرمایی و معنی بخش طور کلی در پی رفع خلا معنی، تطبیق مجدد بعد عینی و بعد هنی جامعه و تحدید و بازسازی یا اصلاح سنتها و تعبیر رو وال بوده‌اند. حال این معنی دادن به کل زندگی به معنی تأمین امنیت فرد چه در ناسوت و چه در ملکوت است نه به معنی مین آزادی و عدالت، جنبش‌های دینی در پی تأمین امنیت و بیال خوش و اطمینان خاطر برای انسان بوده‌اند نه تأمین ایدی که بگفته سارتر بعنوان طوق لعتی، انسان را دیگر از آن سربیزی نیست اوج مفهوم آزادی بمعنی جدید در مفهوم گزیستانسپالستی آن ظاهر می‌شود و جنبش‌های آزادی خواه درن بر برخلاف جنبش‌های دینی با عرصه آزادی برای سان، نه امنیت و خیال راحت بلکه اضطراب و قلق و احساس سؤولیت همراه می‌آورند، بنانه تحقیق اریش فروم انسان رور از دنیای امنیت سنتی جدا افتاده و اینک در عصر جدید رفتار ترسها و اضطرابهای ناشی از آزادی شده است و جهت هم نیست که برای گزیر از آزادی و سؤولیت آن گاه روی هراس و خوش خیالی پا به هراس می‌گذارد و به دامی بیت بخش سنتها پناه می‌برد نباید جنبش‌های مدرنی را که لاهر در تعقیب آزادبند لیکن در حقیقت در جستجوی امنیت هنی از دست رفته‌اند، با جنبش آزادی خواه به مفهوم مدرن لمط کرد. شاید هم انسان عمیقاً ندبیل امنیت است نه آزادی. ر هم دبی در عصر جدید احیا شود در پی تأمین همان غایت هنی خواهد بود.

**نامه فرهنگ:** عدالت و آزادی بعنوان دو ایده اجتماعی مولاً قرین یکدیگرند آیا این دو ایده در حیات اجتماعی یک م قابل جمعند یا اینکه آخرالامر باید یکی فدای دیگری رود؟

**دکتر مجتهد شبستری:** امروز بدون مطرح ساختن دی و عدالت نمی‌توان از دیانت به درستی سخن گفت ولی هه درست این کار این نیست که آنچه را متدینان گذشته الت و آزادی تصور می‌کردند، تکرار کنیم. شیوه درست این ت، که با توجه به واقعیات اجتماعی و سیاسی و فرهنگی و

قبلاً اشاره شد، باید عدالت را بعنوان وضعی ذهنی و احساس شده گرفت، در این صورت تجربه آزادی با ایجاد ارتباطات ذهنی و تفاهمی لازم، خود می‌تواند زمینه چنان وضعیت ذهنی را فراهم کند، بنظر می‌رسد که تجربه آزادی تجربه حیاتی‌تر و عمیق‌تری برای فرد انسان است تا تجربه عدالت و برابری و آنچه از درون آن تجربه نگذرد بخوبی مضمّن نخواهد شد.





## آزادی قلم

شهید سید مرتضی آوینی

"قلم" ابزار نوشتن است و در این روزگار، تنها "آزادی" نیست که به ابزار نسبت داده می شود؛ "مغز" و نیز "دل" از "تفکر" می گیرند و فی المثل به جای "فرار متفکران" می گویند "فرار مغزها" که البته در اینجا هیچ یک از این دو تعبیر درست نیست. "مغز" ابزاری نیست که بی اراده در استخدام هر آنکه او را به اختیار بگیرد، درآید، و متخصصان که در این تعبیر همچون مغزهایی بی اراده انگاشته شده اند، اگر به مغز می گریزند از آن است که در آنجا حواشی خویش را برآورده می بینند.... و غرب، از قرنهای پیش تاکنون عالمی است که در آن "نفس اماره" به سلطنت بر جان و تن آدمیان برنشسته است. آزادی را باید به "صاحبان قلم" نسبت داد نه به "قلم". انسان است که "صاحب اراده" است و قلم را هم او است که به خدمت می گیرد.

... و اما اشتباه که قلم را بدل از صاحب قلم می انگارند از سر صدقه نیست و در پس آن صفاتی از اوصاف عالم جدید وجود دارد: "این است ابزار" با سرف نظر از اینکه این آزادی چیست و حدود آن کدام است، در تعبیر "آزادی قلم" قلم است که شریک و مختار انگاشته شده و هم او است که باید آزاد باشد.

بدون تردید "ابزار" اگر مجرد از بشر و طلب و اراده او مورد ملاحظه واقع شود نمی تواند "صاحب" اراده و اختیار باشد اما تکنولوژی که تعیین زمینی اراده جمعی بشر است برای ابداع بهشت در زمین - با تصرف مطلق

گرایانه در طبیعت و توسعه اتوماتیسم - فارغ از اراده او به نوعی "حیات انتزاعی" دست یافته که توقف پذیر نیست و لا محاله همه توان بشری را در خدمت ابقا و توسعه خویش به کار می گیرد... و از این طریق است که بشر سیطره ابزار شده است.

در آغاز قرن بیستم، بشر، علم و تکنولوژی را تقدیس می کرد و بهشت گمشده خویش را در آن می جست؛ و امروز اگر چه دیگر این گوساله سامری را پرستش نمی کند و حتی اشتیاق خود را برای سفری دیگر به کره ماه از دست داده است اما از آنجا که وابستگی حیات تمدن به این نظام سیستماتیک گسترده ای که "موجودیت و رشد و توسعه ای متنوع از اراده بشر یافته، تا آنجاست که حتی لحظه ای انقطاع به نابودی تمدن بشری منتهی می شود امکان سرپیچی از "سیطره تکنولوژی" وجود ندارد. بشر، همچون سوارکاری که برای حفظ جان، خود را بر پشت مرکوب رمیده لجام گسیخته اش نگاه داشته، ناگزیر است که "وضع موجود" را حفظ کند.

این "انفعال" در شرق و غرب صورتهای متفاوتی یافته است؛ در غرب امروز بسیاری کسانی که چشم براین انفعال گشوده اند و راهی برای گریز از "موجوبیت تکنولوژی" می جویند اما در شرق هنوز مرعوبیت و شیفتگی تکنولوژی بر جان عموم مردم غلبه دارد.

... و اما با صرف نظر از این صورتهای متفاوت نمی توان انتظار داشت که این انفعال در "زبان" ظهور پیدا کند. وقایع زندگی انسان "در تناظر" با عالم تکنولوژی تفسیری یکسره "ابزار گرایانه" یافته اند و "زبان رسانه ای" و به تبع آن "زبان محاوره" هر از تعابیری شده است که "استحاله وجود بشر را در صورت ابزار اتوماتیک محاکمات می کنند.

در علم جدید، بدن چون کارخانه ای انگاشته می شود با دستگاههای دقیق و منظم که بی وقفه کار می کنند؛ و در این قیاس، مرگ - این سرالاسرار عالم وجود - وقفه ای است که در کار این ماشین پیچیده می افتد. حیرت انسان علم زده و سیطره تکنولوژی نیز در برابر وجود، "احصاء در برابر پیچیدگی" است نه "حیرت در برابر رند".

در گفت و گوی رانندگان حرفه ای همه تعبیرات متعلق به "حیات انتزاعی اتومبیل" به نشانه هایی دال بر "احوال و اوقات وجودی انسان" مبدل شده اند با اعضاء و صفات و حتی بیماریهای انسان، در این قیاس، با اعضاء و صفات و نقایص فنی که در جریان کار اتومبیل پدید می آید تناظر یافته اند؛ تعبیراتی چون "موتورش به روغن سوزی افتاده" - که به معنای پیرشدن و یا بیمار شدن فردی است که سخن از او در میدان است - "مفرش گریباز کرده" - به مفهوم اینکه دیگر نمی تواند بیندیشد - و یا "او نیرویی صفر کیلومتر است" - یعنی او تازه وارد کار شده و استعداد هایش هنوز پکرو دست نخورده است... حکایتگر

همین تصور علمی است که به "عرف" پیوسته و به زبان محاوره راه پیدا کرده است.

"ادبیات" به مفهوم جدید لفظ در نسبت با همین "زبان متغیر" وجود یافته است حال آنکه "فرهنگ و ادب" در عالم قدیم و در نزد ما که مولد و مأوای تمدن جدید نبوده ایم در تمسک به عروقه الوتقای مأثورات خود را از اخیر احوال و نطاول روزگار حفظ می کرده اند. ادبیات جدید مجلای "عالم تفصیل" است که عالم تضاد و تراحم و آفاق نحیف وجود بشری است و حال آنکه ادبیات در عالم سنت هرگز از افق "اجمال" هبوط نمی کند تا مردمان اسیر عالم تفصیل با رجوع به آن "آفاق متعالی وجود خویش را گم نکنند. به همین علت هرگز چنین نبوده است که همه به خود اجازه نوشتن بدهند و یا هرگز کسی در این خیال نمی افتاده است که "تجربیات فردی خویش" را حکایت کند، و از همین روی، جز از "خاصات اهل سلوک و برگزیدگان از اهل ذکر" که خود را "مأمور" به نوشتن می یافته اند اثری مکتوب بر جای نمانده است. شاعران و ادیبان "اعلام آفاق متعالی" وجود انسان بوده اند نه حکایتگر سرگردانی بشری؛ و هلاکت حقیقی نیز در نفی نسبتی است که میان انسان و آسمان معنوی وجود دارد آنکه این نسبت را انکار می کند همچون پرنده ای است که بالهای خویش را زائد و می انگارد.

و اما اگر در این معنا نظر کنیم که این عالم "ممبر" انسان از مبادی ازلی به سوی "غایات ابدی" است آنگاه در خواهیم یافت که ادبیات جدید نیز نمی تواند یکسره عرضه تحق "زمان فانی" باشد و بناچار نسبتی با حقایق سرمدی خواهد یافت و این چنین مجلای "ذکر خواهد شد. ذکر، به معنای عام، "بارقه ای است که از عالم اجمال در عالم تفصیل می درخشد و عالم شهادت را به نور غیب روشن می دارد؛ یعنی به آن معنا می بخشد و تو بدان که اگر این بارقه ها نبود انسان گم کرده راه در ظلمات تراحم و تضاد و آفاق نحیف وجود بشری برای همیشه گم می شد. نویسندگان زمان جدید نیز ناگزیر هستند که عالم تفصیل یعنی عالم حیات بشری را روبه سوی غایات و افقهای خاص معنا کنند و این غایات هر چه باشند، چه مصادیق "دعوات شیطانی" باشند، چه مصادیق "تقرّب به شجر، منهیه و عصیان و هبوط" و چه مصادیق "تلقی کلمات و توبه"، عالم را در همان "طرح ازلی خلقت" تفصیل می بخشند.<sup>۱</sup>

عالم در محاصره حقیقت است و تلاش شیطان جز به تعالی تقدس بشری از طریق مبارزه درونی و بیرونی با باطل منتهی نخواهد شد؛ معنای "زهوق بودن" باطل جز این نیست که "حیثیت وجودی" ندارد. از این سخن نفی ضرورت مبارزه نتیجه نمی شود و بالعکس ادراک قلبی حکمت آفرینش براین طرح ازلی، نورالانوار است که اگر





د. اسدین

چه "تضاد" را از میان برمی دارد و انسان را در مقام حق البقین به جایی می رساند که دیگر کفر و کافری در جهان نمی بیند و خطایی در قلم صبح نمی یابد و دیده را نه بد دیدن نمی آید اما در عین حال "جهان را عرصه ستیزه های هفتیه" می بیند که ریشه در "ملائع علی" دارد و خود نیز به حکم این ضرورت، شمشیر برمی دارد و در ممرکه می افتد. "انسان کامل" مظهر اسم "عدل" است و این تخصص و تضاد و تراحم که از آن سخن رفت. تحت "ولایت اسم عدل" از میان برمی حیرد که اگر چه این عالم مرکز از ظهور دانی و صفاتی آن خالی نیست - که گفته اند بالعدل قامت السموات والارض اما تحقق فعلی آن جز در "آخر الزمان" اتفاق نمی افتد. و اگر گفته اند که در "مدینه موعود" گرگ و میش در کنار یکدیگر به صلح و سلم می زنند، اشاره ایست به همین معنا که با ظهور فعلی اسم عدل - نه طور مطلق و نه معبد - تخصص و تضاد و تراحم از میان برمی حیزد

... و اکنون اگر چه سیر استحاله بشر از صورت انسانی مرید و مختار به ابزاری فاقد اراده و اختیار به تمامیت رسیده اما هنوز این واقعیت به خود آگاه جمعی بشر پیوسته است و ضرورت غور در این مسأله وجود دارد بالخصوص برای ما که در این سوی کوره زمین زندگی می کنیم و نستی دیگر گونه با تمدن جدید یافته ایم. ما در این سیر استحاله وجودی که بشر غربی طی کرده است شریک نشده ایم و بنابراین اگر چه علی الظاهر از همان ابزاری استفاده می کنیم که مولود تمدن غربی است اما "نستی کاملاً متفاوت" با این ابزار برقرار کرده ایم؛ و برای آنکه ما نیز به توسعه تکنولوژی - آن سان که در عرب روی داده است - دست باییم باید که این "نست" تغییر کند و این امر امکان پذیر نیست.

این نستی که از آن سخن می رود چیست؟ معنای "وسيله و ابزار" تا پیش از پیدایش "اتوماسیون" هرگز با "نهی اراده بشری" محقق نمی شد و این مسأله بسیار مهمی است اهمیت انسان از جمله در سستی که با جهان اطراف خویش برقرار می کند. تعبیر می یابد و بنابراین یک "شیء واحد" می تواند برای چند فرد انسانی که سیستمی متفاوتی با آن شیء دارد "موجودیتهای متفاوتی" پیدا کند. مثلاً - اتوموبیل - چنانکه هر شیء دیگر - می تواند "وسيله" باشد و یا "بُت" و یا "مظهر عصیان بی آدم" در برابر همی ازلی ولاتفر با هذا الشجر، فتکونا من الطالین. "ولایت تکنیک" ولایت بر مصداق عام بشر امروزی است و اگر نه آنکه به "کمال انقطاع" رسیده است حز ولایت مظاهر مطلق اسم عدل را نمی پذیرد؛ و در مراتب اندن، کیفیت رابطه ای که فرد و اقوام انسانی با اشیاء و جهان اطراف خویش می گیرند به تناسب ماهیت هویتی که خود برای خویش اختیار کرده اند، تفاوت

**تکنولوژی در هوای احتیاج بشر و وابستگی اش به ابزار تنفس می کند و اگر انسان به مقام استغناء دست یابد، خود به خود "ولایت تکنیک" نیز اسقاط خواهد شد.**

می یابد، آنکه تکنولوژی را می پرستند، بت پرستی اختیار کرد. و آنکه از آن مطلقاً اعراض می کند نیز "شیء" و "شان" را با یکدیگر اشتباه گرفته است. "شانیت" اشیایی که "مصنوع" هستند وابسته به "خود" ماست؛ چه بدانیم و چه ندانیم. نمی خواهم "حمیت وجودی" اشیاء را انکار کنم؛ هر شیء مصنوع انسان برای "غایتی" ایجاد شده است که آن "غایت" را باید "معنا و محتوای" آن شیء بدانیم؛ اما در عین حال وجود همان شیء می تواند در نستی با خود ما، حیثیات متفاوتی پیدا کند.

در اینجا سخن از یک رابطه فردی رفته است و حال آنکه نسبت انسان در مصداق جمعی با "تکنولوژی به مثابه یک کل" چنین نیست - از این لحاظ، تکنولوژی اراده و اختیار بشر را انکار می کند و از این طریق، او را از شأن انسانی خویش به زیر می کشد و بر او لگام می زند و در عین حال، انسانی که چنین شود، "خود" مستحق این "انفعالی" است... و البته آنچه را که ولایت تکنیک خوانده اند تحقق کامل نمی یابد و اگر نه سرنوشت بشر می بایست که به یک جنگ اتمی که دنیا را پایان دهد، منتهی شود؛ که چنین نیست.

تکنولوژی به مثابه یک کل، به نوعی حیات انتزاعی دست یافته که علی الظاهر همه صفات و مشخصات یک موجود زنده را داراست؛ رشد می یابد، اندیشه می ورزد، تغذیه می کند، واجد ارگانیسم واحدی است در عین آنکه اعضاء و اجزاء متعددی دارد؛ و اعضای پیکرش به یک لحاظ "مناظر" با اعضای پیکر آدمی و - همان سان که مک لوها می گوید - گسترش آن است؛ غذایش سوخت است، خورش الکتروبیسته، گوشش رادیو، چشمش سینما و تلویزیون، حافظه اش کامپیوتر... و بسرعت تکثیر و توسعه می یابد. وجود بشر تا آنجا در وجود این موجود انتزاعی مستحیل گشته است که توقف چرخهای آن را مساوی با نابودی خویش می انگارد؛ و البته این توهمی بیش نیست. تکنولوژی در هوای احتیاج بشر و وابستگی اش به ابزار "تنفس" می کند و اگر انسان به مقام

استغناء دست یابد، خود به خود "ولایت تکنیک" نیز اسقاط خواهد شد. از جانب دیگر توسعه تکنولوژی. احتیاجات جدیدی را خلق می‌کند که وابستگی به تکنولوژی را توسعه می‌بخشد؛ یک دور باطل. می‌پرسی: "چرا تکنولوژی را توسعه می‌بخشد؟" جواب می‌دهند: "زیرا که وجود آن چنین ایجاب می‌کند" و اگر بپرسی: "ناکجا می‌خواهید که به این موجبیت گردن بگذارید؟" جواب می‌دهند: "تا این سیر به آنجا منتهی شود که این موجبیت از میان برخیزد" و اگر اصرار بورزی که: "مگر ممکن است که خود تکنولوژی وجود خودش را انکار کند؟ یعنی ممکن است که تکنولوژی نیز انتحار کند؟" جواب می‌دهند: "نمی‌دانیم، ما به فردا نمی‌اندیشیم؛ ما آن قدر گرفتار اکنون زدگی هستیم که امکان تفکر درباره فردایمان را یکسره از کف داده‌ایم. ما در یک اکنون بسط یافته زندگی می‌کنیم و تاریخ را انکار کرده‌ایم تا از مرگ و انقراض برهیم. ما می‌خواستیم که بهشت جاودانه را در زمین بسازیم و جاودانگی مستلزم نفی زمان است. ما براین انکار بودیم که با علم و تکنولوژی برمرگ غلبه پیدا کنیم و اتوپیای لذت و فراغت را تحقق بخشیم غافل از آنکه زمان و گردش افلاک در اختیار ما نیست و لا زمانی و لا مکانی در عالمی که با زمان و مکان وجود پیدا کرده است جز امری "محال" بیش نیست، اتوپیا همواره اتوپیا خواهد ماند و اگر نیک بیندیشی اتوپیا در افق غایی وجود انسان، هست تا او را نسبت به زندگی پس از مرگ متذکر سازد..."

با پایان گرفتن دوران تقدیس علم و تکنولوژی این دور تسلسل نیز شکست برداشته است؛ و انسانهای شعاعتر حتی حرأت یافته‌اند که برای معتقدات خویش بجنگند و این "جهاد برای عقیده تا پای مرگ" خود به خود وابستگی به تکنولوژی را انکار می‌کند. در "صاحبه بیروت" ماهها می‌گذرد و مردم، روزانه بیش از یک ساعت برق ندارند و بار هم زندگی جریان دارد. در جنگ جهانی دوم مردم اروپا آموختند که در یک جنگ فراگیر مرگبار نیز

می‌توان زیست. اگر این قطع تعلق، تعمیم یابد به تبع تحولی که در درون بستر روی خواهد داد نسبت او با تکنولوژی نیز تغییر خواهد کرد و این چنین، عالمی دیگر برپا خواهد شد، تمدن و فرهنگ، دیگری.

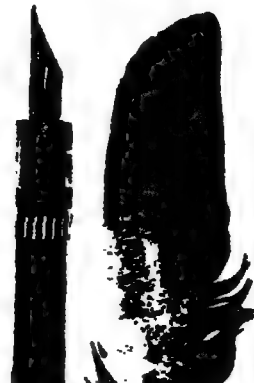
"آزادی" در این "قطع تعلق" است و آنگاه بشر شایستگی می‌یابد که "مظهر اسم مختار و مرید باشد و سزاوار نام "انسان"؛ و از آن پس این تحول در زبان نیز ظهور خواهد یافت و مظاهر ابزار گرایشی و سیطره اتوماسیونه از زبان حذف خواهد شد.

"الدوس هاکسلی" کتابی دارد به نام "بوزینه و ذات"<sup>۴</sup> که آن را بعد از "دنیای متهور نو"<sup>۵</sup> نگاشته است. در این کتاب "بوزینه" از آن است با "ذات" و یا اهمیت انسان" تقابل یافته است که ماکسلی، بشری را که از ذات انسانی خویش عدول کند، بوزینه می‌داند. او معتقد است که در جهان جدید "هدفها برگزیده بوزینه‌اند و فقط وسیله، از آن انسان است"<sup>۶</sup> من اصل کتاب را ندیده‌ایم و فقط ترجمه آن را خوانده‌ام؛ آیا می‌توان احتمال داد که اصل این جمله چنین بوده است که: هدفها برگزیده بوزینه‌اند و انسان فقط وسیله است؟ تصویری که از جهان به دست می‌دهد با واقعیتی که علم تأویل در باطن جهان امروز آشکار می‌سازد چندان بیگانه نیست: جهانی که در آن بوزینه‌ها اهداف خود را از طریق میشل ناراده‌ها<sup>۷</sup> و آلبرت انشتین‌ها تحقق می‌بخشند. نام کتاب از نام فیلمنامه‌ای اخذ شده است که تصادفاً به دست راوی داستان و دوست فیلمسازش می‌رسد؛ و نیم بیشتر کتاب را همین فیلمنامه پر کرده است فیلمنامه دارای یک راوی است که جای جای وارد داستان می‌شود و صحنه‌های فیلم را در واقع براساس تفکرات فلسفی الدوس هاکسلی - شرح می‌دهد می‌خوانیم:<sup>۸</sup> «بیش از هر چیزی بی‌خبر از آنچه بیشترین باور را به آن دارد» و نیازی به توضیح نیست که اضافه کنم، چیزی که آن را دانش می‌نامیم صرفاً نوع دیگری از جهل است - جهلی که با وسواس بسیار سازمان یافته، و کاملاً علمی است. اما درست به همین علت، هرچه این جهل کامل‌تر، پرورش بوزینه‌های شرده بیشتر! زمانی که جهالت فقط جهالت بود، ما چیزهایی بودیم در شمار عنترهای پوزه بلند و بوزینه‌های دم کوتاه و میمونهای جیغ جیغو. سپاس به پیشگاه آن جهل متعالی که دانش ماست، امروزه مقام انسان به چنان پایه رفیعی رسیده که کمترین مان یک عنتر و برترینمان یک اوران اوتان است، و یاه چنانچه به مقام سنجی اجتماع ارتقاء یابد، حتی یک گوریل واقعی. در این هنگام دختر - عنتر به میکروفن رسیده است. همین که سرش را برمی‌گرداند چشمش به فاراده می‌افتد که زانو زده است و می‌کوشد پشت خمیده و دردناکش را صاف کند.

- پایین، آقا پایین.



الدوس هاکسلی



لحسن دختتر - عسکر آمرانه است و با شلاق  
سوارکاری اش، که مرین به دسته‌ای مرجانی است، صوره  
محکمی به پیرمرد می‌زند، فزاده از درد به خود می‌پیچد و  
اطاعت می‌کند. بورینه‌های تماشاچی شادمانه می‌حدود.  
دختتر - عسکر با دست برایشان بوسه‌ای می‌فرستد و بعد  
همانطور که میکروهن راه طرف خود می‌کشد، دندانهای  
درشتش را به نمایش می‌گذارد و با بی‌ترین صدای رسه  
شروع به خواندن حدیث‌ترین اهنگ موفق روز می‌کند. و با  
در حایی دیگر<sup>۱</sup>



صحنه تاریک می‌شود و صدای تیراندازی به گوش  
می‌رسد. وقتی چراغها دوباره روشن می‌شود، دکتر اثرت  
اشتباین، در عمل و رسحیر، پشت گرومی عسکر  
زیرمروم‌پوش چمانه رده است.

دوربین از فرار سوزمین تاریک و حائل از اساسی که  
پوشیده از فقه سنگها، درختان شکسته و احسان فراوان  
است، حرکت می‌کند و بر گروه دیگری از جانوران درنگ  
می‌کند اینها لاسهای پرورق و بری متفاوتی به تن دارند و  
زیر پرچه متفاوتی ایستاده‌اند، ام همان دکتر آبسرت  
اشتباین را با خود دارد. او دقیقاً در همان ردیف، و به  
همان شکل، در کنار پاشنه‌های سربازان چکمه‌پوش  
چمانه رده است، زیر هاله نورانی موه‌های آشفته‌اش.  
چهره مهربان و معصومش بی‌انگر حیرنی در داور است  
دوربین بطور متناوب از صورت یک اشتباین به صورت  
اشتباین دیگر حرکت می‌کند. تصاویری درشت از  
چهره‌های یکسانه آنها، که از لایه‌ای چکمه‌های چرمی  
واکنش حورده ارساهاشان مشتاقانه به یکدیگر حیره  
شده‌اند، نشان داده می‌شود و یا در حایی دیگر<sup>۱</sup>.

از طرف زبالها هیچ جمیع فرامین دیگری صادر  
می‌شود در میان بورینه‌های چکمه‌پوش که مسئول تدارک  
سوغ ارزش خود هستند، صدای صریت شدید شلاق و  
کشش فلاده‌ها به گوش می‌رسد.

تصویر سیار سرگ اشتباین‌ها که سرمی می‌کنند  
مقاومت نشان بدهند:

- نه، نه، نمی‌توانم.
- نه، نه، ماور کنید این کار از من ساخته نیست.
- حاش!
- وطن فروش!
- کمونیست کثیف!
- بورژوا - فاشیست بوگندو!
- امپریالیست سرخ!
- کاپیتالیست انحصارگرا!
- بگبر!
- محورا!

هرکدام از اشتباین‌ها نگذکوب شده و تازیانه خورده و  
بیمه‌خان کشاکشان به سمت نوعی اتاقک نگهداری برده

می‌شوند. داخل اتاقک‌ها میز بزرگی قرار دارد که رویش با  
شاخصها و عقربه‌ها و کلیدها پوشانده شده است.

راوی

بی‌گمان واضح است،  
آیا بچه مدرسه‌ای هست که نداند  
هدیه‌ای برگزیده بوزینه‌اند و فقط وسیله‌ای  
از آن اسان است.

دلالت پایبو، صندوقدار عتترها، عقل  
مشتاق تأیید، دوان دوان می‌آید،  
می‌آید، گنده دماغ با فلسفه، چاپلوس با ستمگران،  
می‌آید، دلالت‌مجبئی برای پروس، با تاریخ انحصاری  
هگل.

می‌آید، با داروها، تا قوه بآء بوزینه شاه را تقویت  
کند،  
می‌آید، با قافیه، به همراه علم‌مدیع، تا منطق او را تنظیم  
کند،

می‌آید، با حساب حامعه و فاضله، تا راکت‌هایش را  
شاه‌گیری کند، به روی پرورشگاه یتیمان، در آسوی  
اقیانوس.

می‌آید، مصمم به ما بخور و عود، تالانه کند خالسانه  
به پیشگاه بانوی مقدسمان برای اصالت راکت‌ها به  
هدف.

در ایس شمر که راوی می‌خواند عقل متعارف  
صندوقدار، تنورسپین دلالت محنت، طیب، ادیب و  
ریاضیدان مستخدم عتترهایی است که بر جهان حکم  
می‌رانند؛ و این عجب تمثیل زیبایی است، داستانی فیلنامه  
"بوزینه و دات" در دورانی اتفاق می‌افتد که جهان بعد از  
یک جنگ اتمی جهانی کاملاً ویران گشته است و  
بازماندگان از جنگ، روی به شیطان‌پرستی آورده‌اند.<sup>۱۱</sup>

راوی

زیبایی، وصف‌ناپذیر، صلح، وای فهم ...  
در دوردست‌ها، درست زیر خط افق، ستون گنبدی از  
دود به هوا برمی‌خیزد و به شکل قارچی متورم درمی‌آید و

ما آنقدر گرفتار اکنون زدگی  
هستیم که امکان تفکر درباره  
فردایمان را یکسره از کف  
داده‌ایم. ما در یک اکنون بسط  
یافته زندگی می‌کنیم و تاریخ را  
انکار کرده‌ایم تا از مرگ و انقراض  
برهیم.



در همان جا باقی می ماند و سیاره سنزوی را به کسوف می پوشاند.

دوباره به صحنه پیک نیک، برمی گردیم. عترها همگی مرده اند و به علت سوختگی به طرز بسیار وحشتناکی تغییر شکل داده اند. دوانشتان، در زیر آنچه از درخت پر شکوفه سیب به جامانده، در کنار هم دراز کشیده اند. کمی آنطرف نزدیک کپسول گاز هنوز شمشه های پیشرفته اش را با شدت بیرون می راند.

انشانین اولی

این غیر عادلانه است، درشت نیست...

انشانین دومی

ما که هیچ به کسی آزاری نرساندیم

ما که تنها برای حقیقت زیستیم

راوی

و درست به خاطر حقیقت است که شما اکنون در خدمت مرگ آفرین عترها در حال نزاع هستید. پاسکال متجاوز از سیصد سال قبل همه اش را به روشنی تشریح کرده است: «ما از حقیقت بت می سازیم. زیرا حقیقت بدون حیرخواهی دیگر حدانیت، بلکه تصویر او و یانت است که نه می بایستی آن را دوست بداریم و نه ستایشش کنیم.» آری شما برای پرستش یک بت زندگی گردید. اما در تحلیلی نهایی، نام هربتی یک مولاک<sup>۱۲</sup> است، بنابراین، دوستان من، بفرمایید.

مه مرگ زاری را که، که طوفانی ناگهانی آبرا به جنبش درآورده، آرام و بسی صدا شروع به پیشروی می کند و حلقه های بخار چرکین را در میان شکوفه های سیب به گردش درمی آورد. آنگاه پایین و پائین تر می آید و دو شخص خوابیده را دربرمی گیرد. فریاد بخش آلودی مرگ هاتم قرن بیستم را، با خودکشی اعلام می دارد.

اگر الدوس هاگسنی دریافته بود که ذات ناشناختنی حقیقت به از طریق اثبات احکام اعتباری علوم جدید و بلکه از طریق ابطال آنها به ظهور می رسد شاید دوباره اینکه دانشمندان علوم تجربی جز برای حقیقت نزیسته اند

تردید می کرد، اما بهر تقریر درحسن نیت افرادی چون آلبرت انیشتین تردیدی وجود ندارد. مهمتر این است که هاگسنی صورت ممسوح بشر امروز را دیده و دریافته است که اهداف را همین عتتر مسخر شده تعیین می کند نه انسانهای خوش نیتی فزاده و انیشتین که وجود خود را وقف توهمی از یک حقیقت کرده اند. در جایی از کتاب خلیفه اعظم شیطان پرستان می گوید<sup>۱۳</sup>:

از همان ابتدای انقلاب صنعتی، ابلیس پیش بینی کرده بود که انسانها به خاطر تکنولوژی پیشرفته شان، در چنان لجبازی از عجب و خودبینی فرو می روند که به زودی همه حس واقع بینی شان را از دست می دهند. و این درست همان چیزی بود که اتفاق افتاد. این برده های بیچاره چرخها و تیر تخته ها برای تسلط بر طبیعت به خود تبریک و تهنیتی گفتند. فاتحان طبیعت، واقعاً که! در حقیقت کاری که کرده بودند صرفاً برهم زدن توازن و تعادل طبیعت بود و طبعاً عواقبش هم دامگیرشان می شد. فقط به هم زدن توازن و تعادل طبیعت بود و طبعاً عواقبش هم دامگیرشان می شد. فقط به خاطر بیابور که در طول یک قرن و نیم قبل از چیز چه کارها که نکردند، آلودن آب رودخانه ها، کشتن حیوانات وحشی، تخریب جنگلها، راندن خاک سطح زمین به سمت دریاها، سوزاندن اقیانوسی از نعت، بریاد دادن معادنی که یک دوره کامل زمین شناسی صرف ذخیره شاد شده بود، خلاصه ضیافتی کامل از جهالت جهانیان و تهم کاران. و اسم این را پیشرفت گذاشته بودند: پیشرفت، پیشرفت، پیشرفت! بگذار به تو بگویم که آن اختراع به مراتب زیورگانه، و طنزش به دفعات شیطانی تر از آن بود که معصوم فکر بشر باشد. ناگزیر باید برایش مددی خارجی قابل شویم. بدون تردید باید رحمت ابلیس در کار بوده باشد، که البته همیشه و همه جا آماده عرصه است - یعنی برای کسی که حاضر به همکاری و همراهی ما او باشد - و چه کسی نیست؟

آلدوس هاگسنی چندی را که علم امروز پیموده است شیطانی می داند و گفته هایش در این باره صراحت کامل دارد. در کتاب "بوزینه و ذات" مردمان بارمانده از جنگ اتمی جهانی، از آن روی شیطان پرستی اختیار کرده اند که به یقین اراده شرارت آمیز ابلیس اکبر را در پس وقایع تاریخ معاصر، تشخیص داده اند "بوزینه" صورت ممسوح بشری است که خود را در خدمت اعمال اراده ابلیس قرار داده است و حتی صراحتاً می گوید: "هراساسی تنها در سایه معرفت پرذات خویش از بوزینه بودن مکرر باز ایستاد"<sup>۱۴</sup>.

از نظر او در دنیای امروزه بشر برده صورت ممسوخ خویش یعنی بوزینه است و این مسخ به آن علت واقع شده که نخواست است به مقیدات ذات انسانی خویش



تسلیم شود

تعبیر "انسان آزاد" در دیایی که وجود بشر عین بردگی نفس اماره و وابستگی و تعلق به اشیاء و ابزار اتوماتیک است، خود یکی از مظاهر سراسری است که فتنه آن عالم و آدم را فرا گرفته است. و شاید بزرگترین دسائس ابلیس اکبر در اینجا رخ می‌کند که "زبان" که باید خانه حقیقت و راهبر به آن "ناشد خود"، "حجاب حقیقت و رهرو آن" می‌شود. چه جانی باید کند تا از سیطره فرهنگ ضلالتی که در زبان رسانه‌ای بهفته است رها شد (!) زبان و رسانه‌ای. "زبان" مشهور است متعارف دهکده جهانی است اما فرهنگ عرب به تنها وضع الفاظی حدید که صورت متبدل همان فرهنگ هستند به میدان می‌آید بلکه در الفاظ رمانهای دیگر نیز به تناسب استعداد، روح فرهنگ خویش را می‌دمد؛ آسان که در "کلمه آزادی" چنین شده است. تشخیص فرهنگ عرب در عبارت "دهکده جهانی" بسیار آسانتر است از آنکه روح فرهنگ عرب را در کلمه آزادی بیابند، هر چند این لفظی است که پیش از ارتباط با عرب نیز با معنایی مأخوذ از مآثورات دیسی و ملّی در زبان فارسی رواج داشته است:

غلام همت اتم که زیر چرخ کبود

رهر چه رنگ تعلق پدید آرد آزاد است

گر تعلق خاطر به ماه رحساری

که خاطر از همه غمها به مهر او شاد است  
فرهنگ هر قوم، عین "ذات" او است. و چه حقیقت ذاتی یک قوم را مشأ گرفته از خاطرات مشترک تاریخی مداییم و یا اکتیپ‌ها<sup>۱۵</sup> و یا آسان که با اعتقاد داریم آن را به اسمی از اسماء الله و حقیقتی از حقایق ازلی بازگردانیم. فرهنگ، بردیکترین و در عین حال پوشیده‌ترین ظهور همین حقیقت است که از یک حیث صورت "مآثر" و معارف نخستین را به خود می‌گیرد و "عهد ازلی" را پاس می‌دارد و حافظ "هویت" آن قوم است و از حیث دیگر که "تمتعی در ضلّ و رماد و عرص مکان" است به صورت "آداب و رسوم و معماری و مناسبات..." ظهور می‌کند.

تعبیر "آداب و سنت" رجوع به آن حیثیت نخستین دارد و "آداب و رسوم و عرف" به این حیثیت ثانوی نارمی‌گردد... و تعبیر "فرهنگ" به هر دو. عرف هر قوم سنتی علّی با معارف و مآثورات آن قوم دارد هر چند که این سنت بهمان باشد. تصادفی نیست اگر لفظ "عرف" از همان ریشه معرفت است. "فرهنگ معارف" نحوی معرفت جمعی است، نسبتی است که بین عموم افراد یک قوم با مآثر و معارف آنان وجود دارد و در صورت آداب و رسوم آداب و رسوم و آئینهای خاص نظام می‌یابد. "مآثورات" سرچشمه‌ای است که حیات فرهنگ و تازگی و ضراوت آن را محفوظ می‌دارد. فرهنگ متعارف یک جامعه، در اعصار حیات تاریخی آن دچار تغییر و تحول



می‌شود اما این تحول، ضرورتی متعالی خواهد بود مشروط بر آنکه در تقابل و تعارض با فرهنگهای دیگر، با رجوع مداوم به مآثر، "خودحقیقی" خویش را باز یابد و اگر نه در فرهنگهای دیگر استحاله و یا انحلال می‌یابد و از بین می‌رود.

علت آنکه فرهنگ را نمی‌توان تعریف کرد در همین جاست که فرهنگ، ظهور حقیقت یک قوم "در مقام ذات" است و در تمینات بعدی، یعنی ظهور در "مقام صفات و افعال" که فرهنگ صورت آداب و رسوم و فولکلور ... پیدا می‌کند، حد و رسم مشخص تری به خود می‌گیرد و سهلتر در ظرف تعریف واقع می‌شود.

این همه بحث که بر سر حافظ در گرفته است و می‌گیرد از چیست اگر او را در این میانه نقشی نیست؟ حافظ شاعری متعلق به ادوار گذشته تاریخ ایران نیست، او زنده است و روز به روز زنده‌تر می‌شود. حافظ از مآثر ادب این سرزمین و از پاسداران "عهد ازلی و هویت حقیقی" این قوم است؛ و جز این قیاس باید پرسید که کدامین کس از حافظ زنده‌تر است؟

معاندان دریافته‌اند که تا نسبت ما با مآثر فرهنگی مان تغییر نکند امکان ایجاد تحول در فرهنگ متعارف موجود نیست. بیهوده نیست که یکی به امید مسخ "حافظ" در غزلیات او آنگونه که عقل متعارف تمدن جدید - یعنی به عبارت بهتر این وهم متظاهر به عقل - می‌پسند دست می‌برد و دیگری "منصور حلاج" را قیاس از خود می‌گیرد و سومی "شاهنامه" را که صورت اسطوره‌ای حکمت معنوی ایرانی است بر بنای یک تاریخ انگاری سیاست زده عوامانه تفسیر می‌کند و چهارمی تلاش می‌کند تا هفت آسمان "قرآن" را در تخم مرغ موهوم داروینسم بگنجاید و پنجمی "مثنوی" را به مشهورات متعارف رسانه‌ها محک می‌زنند... و بالاخره تمامی این روشنفکران سرگردان که دریافته‌اند منع مردم از راه دین، تنها با ایجاد تشکیک در بنیانهای نظری شریعت به قصد آشتی دادن دین مردمان با دنیای جدید و استحاله فرهنگ سنتی در فرهنگ غرب و انحلال عقل دینی در خرافه‌های علم نمای این روزگار، میسر است در جست و جوی ترفندهایی برای عرفی کردن احکام منطقی و اعتباری و اخلاقی غرب هستند غافل که این تبدل و تحول در فرهنگ متعارف، همواره سیری از درون به سوی بیرون دارد و تا یک رومی‌کرد باطنی به تبع یک تحول انفسی به سوی قبله‌ای جدید، ایجاد نشود عرف یک جامعه متحول نخواهد شد. پس اینان به تجدید نظری پروتستانیستی در دین اسلام، امید بسته‌اند حال آنکه این عصر که باید آن را عصر توبه انسان نام نهاد متناظر معکوس نهضتی است که در رنسانس اتفاق افتاد. بشر یک بار دیگر - و این بار در سطح تمامی سیاره زمین - متوجه قبله معنویت شده است و این

- ۶- بوزینه و ذات، ترجمه فرزانه شیخ، نشر نیما ۱۳۶۷، صفحه ۲۷.
- ۷- Michael Faraday دانشمندی انگلیسی که تلاشهایش به کار کشف الکتریسته مدد رسانده است.
- ۸- بوزینه و ذات - صفحات ۳۸ و ۳۹
- ۹- همان مأخذ. صفحه ۲۲
- ۱۰- همان مأخذ. صفحات ۲۶ و ۲۷
- ۱۱- همان مأخذ. صفحات ۵۲ و ۵۵ و ۵۶
- ۱۲- Moloch از خدایان فنیقی‌هاست که اطفال را برایش قربانی می‌کردند.
- ۱۳- همان مأخذ صفحات ۱۲۲ و ۱۲۵
- ۱۴- همان مأخذ صفحه ۷۷
- ۱۵- Arehe Fype کهن الگر یا خاطرات ازلی و با صور بومی ناخودآگاه جمعی
- ۱۶- معرفت شاعرانه، معرفتی است که از طریق شعر او به واسطه وحی خاصی که به آنان می‌رسد در جهان پراکنده شده است.

توجه، بزودی همه معادلات و مناسبات را به هم خواهد ریخت و زمین از این وضع تعادل ناپایداری که در آن واقع شده است بیرون خواهد آمد.

فرهنگ متعارف ما نسبتی با مآثر و معارف دینی و قومی دارد و نسبتی دیگر با غرب؛ همچنان که زبان ما نیز چنین است. زبان محاوره فارسی و زبان آکادمیک ما شدت غرب زده و بیمار است در حالی که زبان مآثورات ما، زبان متق و منزهی است که در عرصه قرن‌ها تفکر حکمی و عرفانی و معرفت شاعرانه<sup>۱۶</sup> به دست آمده است... و اما فرهنگ "ذویطون" است و اگر چه در ظاهر ممکن است عناصر متناقضی را در خود بپذیرد و لکن هرچه به ریشه و مرجع و منشأ فرهنگ متعارف - که مآثورات باشند - تقرب بیشتری پیدا کنیم، وحدت و صفای بیشتری برخوردار می‌شود. فرهنگ غرب در دوران حدید با رجعت به مآثر فرهنگی یونان و رم باستان<sup>۱۷</sup> تولد دیگر یافت و توانست که حتی فرهنگ کلام مسیحی قرون وسطی را نیز در خود منحل کند، فرهنگ متعارف غرب، صورت کنونی خود را در نسبت با احکام و اعتبارات "علم تکنولوژیک" کسب کرده است و اما در اینجا اگر چه فرهنگ در ظاهر نسبتی نه چندان عمیق با شریعت تکنولوژی غرب پیدا کرده است ولی در باطن، هویت مستقل خویش را دارد و حتی در این مرتبه نسبت ظاهری خویش را با شریعت تکنولوژیک نیز انکار می‌کند و بنابراین اسان در این سوی کره زمین مستمراً در درون خود مواجه است تقابل جدی جاذبه غرب و حکم ازلی فطرت و در این مواجهه است به و که از خود را باز می‌یابد و توبه می‌کند. متفکران مستقل ما امروز همچون روبرویی حکما مسلمان با فرهنگ یونانیان از قرن سوم به بعد، با صورت کلی فرهنگ غرب روبرو شده‌اند و تا این تقابل در صورت عرفی فرهنگ متنزل می‌شود و نشانه‌های خاص خویش را بیابد، سالهای سال به طول خواهد انجامید. □



۱- اشاره است به آیات مربوط به آفرینش آدم در قرآن

۲- اشاره است به این دو بیت از غزلیات حافظ (ره):

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت

افرین بر نظر پاک خطا پوشش باد

منم که شهره شهرم به عشق ویزیدن

منم که دیده نیلودام به بر دیدن

۳- اشاره است به احادیثی که از تفاسیر در ملا اعلیٰ حکایت می‌کنند.

اهل توحید می‌دانند که این امر با توحید ذاتی، صفاتی یا فعلی منافات ندارد.

4- Ape and Essence

5- The Brave New World

# سراب عدالت از دیدگاه هایك

موسی غنی‌نژاد

این مقاله مستضمن خلاصه آراء «فُن هایك» اقتصاددان معاصر مدافع لیبرالیسم در باب عدالت است. هایك در ایران چندان شهرت ندارد. اما صورتِ بیشتر به ایدئولوژی آمیخته افکار او در مقالات کارل پوپر و پیروان او انتشار نسبتاً وسیع داشته است. با مطالعه این مقاله میتوان دریافت که چگونه ظهور مفهوم آزادی، طرح مسأله عدالت را دشوار کرده است.

نامه فرهنگ



مفهوم عدالت اجتماعی همانند بسیاری از مفاهیم مهم رایج در بحثهای اجتماعی در جامعه امروزی ما، برگرفته از فرهنگ غربی است. این مفاهیم وارداتی بلحاظ اینکه اتخاذ آنها بدون توجه بهگونگی ظهور، مضمون و عملکرد واقعهشان صورت گرفته و میگیرد، تفکر اجتماعی ما را دچار ابهام، اغتشاش و تناقض می‌نماید. موضع ما در برابر اندیشه‌ها و ارزشهای غربی از همان ابتدا انتخاب (التقاط) بوده است. البته این انتخاب بر مبنای برگرفتن «خوبها» و کنار نهادن «بدها» انجام میگیرد، از اینرو صرف انتخاب را نمی‌توان محکوم نمود، اگرچه درباره معیار تشخیص خوب و بد جای بحث فراوان است. بهرحال مسأله‌ای که از آن غفلت میشود، اینست که انتقال مفاهیم، ارزشها و نهادهای یک فرهنگ بفرهنگ دیگر و جذب و سازگار نمودن آنها در چه شرایطی و بر چه مبنایی امکان‌پذیر است. پاسخ باین پرسش مستلزم طرح قبلی مسأله دیگریست و آن عبارتست از اینکه فرهنگی که انتخاب از آن صورت میگیرد، اساساً چگونه است و مضمون دقیق و واقعی آنچه برگرفته میشود، چیست؟ متأسفانه این مسائل هنوز بطور جدی در جامعه ما طرح و بررسی نشده‌است و بدین سبب بیشتر بحثهای رایج در خصوص مسائل اجتماعی، سیاسی و اقتصادی (که همه آکنده از مفاهیم برگرفته از فرهنگ بیگانه غربی است) در اغلب اوقات بجملهای لفظی توخالی با نتایج عملی زیانبار تبدیل گشته‌است. عدالت اجتماعی یکی از این مفاهیم و ارزشهای وارداتی است که در سطوح مختلف جامعه ما ظاهراً مقبولیت عام یافته است و در بیشتر مباحث اجتماعی و اقتصادی بعنوان مقصودی مطلوب، دست‌یافتنی و حتی اخلاقاً ضروری طرح میشود. منظور از عدالت اجتماعی چیست؟ آنچه در

جامعه ما پذیرفته شده است، تصوّر مبهمی از توزیع اجتماعی «عادلانه» یا «مناسب» امکانات و ثروتهاست، بدون اینکه باین امر توجه شود که در چه شرائطی میتوان مفهوم عدالت را متصفّص اجتماعى نمود و یا با چه معیاری توزیع را میتوان عادلانه تلقی کرد. برای بازنمودن این بحث ما در این نوشته نظرگاههای «فردریک فُن هایک» را در خصوص عدالت اجتماعى منعکس خواهیم نمود. هایک تحقیقات مبسوط و مفصلی دربارهٔ این مبحث انجام داده است و عنوان فرعى جلد دوم اثر مهم سه جلدی وی «سرّاب عدالت اجتماعى»<sup>۱</sup> است. او «سرّاب عدالت اجتماعى» را تهدیدی جدی برای بزرگترین دستاورد تمدن غربى یعنی آزادیهای فردی میداند و معتقد است که «عدالت اجتماعى» در واقع «اسب تروا»ى سوسیالیسم در جوامع آزاد است و همانند خود سوسیالیسم از نوعی خردگرایی کاذب یا آنچه وی «خردگرایی سازنده‌مآب»<sup>۲</sup> مینامد، ناشی میشود. مقصود از طرح دیدگاههای هایک نشان دادن اهمیت و جنبه‌های مختلف بحثی است که در جوامع غربى دربارهٔ عدالت اجتماعى جریان دارد. حال آنکه در جامعه ما این مفهوم بدون چون و چرا پذیرفته شده، بطوریکه در حال حاضر یکی از مبانی تفکر اجتماعى ما را تشکیل میدهد.

هایک عدالت را خصیصهٔ مربوط به رفتار انسانی میداند و میگوید دقت در کلام ایجاب میکند که صفات عادلانه و ناعادلانه را تنها به رفتار انسانی اطلاق کنیم. اگر این واژه‌ها در وصف وضعیّت بکار رود، فاقد معنی خواهد بود، مگر اینکه شخص معینی مسؤول برقرارکردن این وضعیّت شناخته شود. واقعه‌ای بخودی خود یا وضعیتی که کسی قادر به تغییر آن نیست، میتواند خوب یا بد وصف شود، اما صفات عادلانه یا ناعادلانه را دربارهٔ آنها نمیتوان بکار برد. نوزادی که معلول بدنیا می‌آید، کودکی که دچار بیماری لاعلاج میشود، انسانی که نزدیکترین کس خود را از دست میدهد، همه واقعه‌ها و وضعیتهای ناگوار است، اما ناعادلانه «یا عادلانه» نیست، چرا که هیچکدام از تصمیم و رفتار شخص معینی ناشی نشده است. اما اغلب اتفاق می‌افتد که بجهت «آنتروپومورفیسم»<sup>۳</sup> که در تفکر و زبان ما وجود دارد، بسیاری از امور را از طبیعت گرفته تا نهادهای اجتماعى دارای فکر، اراده و مسؤولیت تلقی کنیم و دربارهٔ عادلانه یا ناعادلانه بودن کلیّه وضعیتهای حکم کنیم.<sup>۴</sup> مفهوم عدالت مستلزم اینست که فرد یا افرادی، عملی را باید یا نباید انجام دهند. این الزام بنوبهٔ خود ایجاب می‌کند که از قبل قواعدى که معرّف مجموعه شرائطی است که در آن بعضی از انواع رفتار انسانی ممنوع یا الزامی است، معلوم باشد. بنابراین تعریف عدالت در حدود قواعد رفتاری عادلانه (صحیح) امکان‌پذیر است و به رفتار مسؤولانه (طبق قاعده یا خلاف قاعده) فرد یا

هایک می‌گوید: این فکر که همهٔ افراد باید متناسب شایستگیهایشان و یا خدماتی که بجامعه می‌دهند، پاداش دریافت کنند، از همان ابتدا مستلزم یک اقتدار مرکزی است که نه تنها مسؤولیت توزیع پاداشها را بعهده داشته باشد، بلکه وظایف افرادی را نیز که پاداش می‌گیرند، معین نماید.

افراد دلالت دارد. در سطح اجتماعى اعمال هماهنگ افرادی که در یک سازمان با قصد و نیت قبلی و برای مقصود معینی گردهم آمده‌اند، می‌تواند عادلانه یا ناعادلانه باشد. اما نظمهای اجتماعى خودجوش<sup>۵</sup> را، که تشکیل و عملکردشان بقصد و ارادهٔ افراد معینی بستگی ندارد، نمیتوان متصفّص به وصف عادلانه یا ناعادلانه بودن نمود. از این لحاظ دربارهٔ اعمال حکومت میتوان از جهت عدالت حکم کرد، اما در مورد خود جوامع انسانی، که نظمهای خودجوشی است، چنین حکمی جایز نیست.<sup>۶</sup>

باید توجه نمود که هایک بدو نوع نظم در روابط اجتماعى بین انسان قائل است، یکی نظمی که محصول طرح و قصد<sup>۷</sup> آگاهانه انسان است و با غرض یا اغراض معینی ایجاد می‌شود... دیگری نظمی که با رعایت قواعد رفتاری خاصی و طی یک سیر تحوّل طولانی، خودبخود بوجود می‌آید و لذا طرح و قصد انسانی در آن نقش نداشته و غرض یا اغراض معینی در تشکیل آن ملحوظ نشده است، او اینرا نظم خودجوش می‌نامد. مفهوم نظم خودجوش و تمایز آن را نظم مصنوع ارادی انسان (سازمان)، در اندیشهٔ هایک کمال اهمیت را دارد و در واقع هستهٔ مرکزی کل نظام فکری و تفکلى وی را تشکیل می‌دهد. از اینرو برای فهم دقیق نظریات وی دربارهٔ عدالت اجتماعى لازم است که قدری بیشتر در این باب تأکید شود. هایک بر این عقیده است که تقسیم پدیدارها بدو مقوله‌ای که امروزه طبیعى و مصنوعی می‌نامیم، به متفکرین یونان قدیم، قرن پنجم پیش از میلاد مسیح، باز میگردد. این تمایز بین پدیدارها باینصورت توضیح داده میشد که یک دستهٔ مستقل از عمل انسانی وجود دارد (طبیعی) و دستهٔ دیگر محصول عمل انسانی و یا طرح و قصد آگاهانهٔ وی (مصنوعی) است. تمایز غیر دقیق در



روبه دذارت

خصوصاً دسته دوم پدیدارها موجب می‌شد که بعضی از نویسندگان پدیداری معین را، بلحاظ اینکه ناشی از عمل انسانی است، مصنوعی بدانند، در حالیکه نویسندگان دیگری همان پدیدار را، باین دلیل که ناشی از طرح و قصد آگاهانه بشری نیست، طبیعی تلقی می‌نمودند. تنها در قرن هجدهم بود که متفکرینی چون «برنارد مندویل» و «دیوید هیوم»، دسته سوم و تمایزی از پدیدارها را آشکار نمودند که بعدها «آدام فرگسون» آنرا «نتیجه عمل انسانی اما نه ناشی از طرح و قصد آگاهانه وی» نامید. هاینک می‌گوید توضیح این دسته سوم از پدیدارها که مستلزم مجموعه نظری متمایزی بود، موضوع علوم اجتماعی نظری (جدول) می‌دَل شد.<sup>۹</sup> کشف مقوله سوم از پدیدارها بیکباره صورت نگرفت، بلکه در میان سکولاستیکهای قرون وسطی بعضی از متفکرین بچنین نتایجی رسیده بودند. در قرن دوازدهم میلادی بعضی از این نویسندگان تحت عنوان «طبیعی»<sup>۱۰</sup> تمامی پدیدارهایی را که محصول تفکر آگاهانه نبود، طبقه‌بندی می‌کردند. بدین ترتیب «لوئیس مولینا»<sup>۱۱</sup> از متفکرین مسیحی یسوعی، در آثار خود از «قیمت طبیعی» سخن می‌گفت و منظور وی این بود که این قیمت «ناشی از خود پدیدار است و بقوانین و مقررات بستگی ندارد. این قیمت بستگی بشرایط متعددی دارد که آنرا تغییر می‌دهد، همانند احساسها، ذائقه‌ها و ارزیابیهای متفاوت افراد». آنها معتقد بودند که قیمت ریاضی و دقیق کالا را نمیتوان از قبل معین نمود و این قیمت تنها نزد خدا شناخته شده است، چرا که بستگی بآنچنان شرایط متعدد و متغییری دارد که هیچ انسانی قادر بشناخت آنها نیست، لذا تعیین «قیمت عادلانه» را باید به عهده بازار گذاشت.<sup>۱۲</sup> اما این آمار تلقی تحولی از نهادهای اجتماعی در قرون هفدهم و هیجدهم بخصوص تحت تأثیر آراء «ذکارت» تحت‌الشعاع «حردگرایی سازنده‌مآب» قرار گرفت. در نتیجه معانی واژه‌های «عقل» و «قانون طبیعی» کاملاً عوض شد. عقل که در برگرفته توانایی روح انسان به تمیز بین خوب و بد، یعنی بین آنچه مطابق قواعد موجود است و آنچه چنین نیست، تلقی میشد، جای خود را باین دیدگاه داد که عقل عبارتست از توانایی ایجاد چنین قواعد با حرکت از قضایای اولیه بدیهی. مفهوم «قانون طبیعی» بدین ترتیب تبدیل به «قانون عقل» شد. این قانون طبیعی تعقلی حدید (گروسیوس و جانشینان وی) در واقع در یک فکر با محالین پوزیتیویست خود مشترک بود و آن اینکه همه قوای عقل توسط عقل درست شده است و با حداقل میتوان آنها را از طریق عقل کاملاً توجیه نمود. تفاوت آن دو مکتب در اینست که طبق تصور مکتب اول «حق» را از قضیه‌های ماقبل تجربی میتوان استنتاج کرد، حال آنکه پوزیتیویسم، حق را محصول اعمال ارادی و

## بنظر میرسد که هاینک بچند لحاظ عدالت اجتماعی را سراب، یعنی مفهومی فاقد مضمون واقعی، می‌داند.

تصمیم‌گیری مبتنی بر شناخت تجربی در جهت تحقق مقاصد مطلوب انسانی تلقی می‌نماید.<sup>۱۳</sup> اما از دیدگاه طرفداران نظریه تحولی (از جمله هاینک) حق همانند بسیاری دیگر از پدیدارهای اجتماعی محصول عمل انسانی است، اما ناشی از طرح و قصد آگاهانه بشری نیست. هاینک بر این عقیده است که حق همانند نهادهای اجتماعی بزرگ دیگر چون زبان، اخلاق، پول، بازار و خود جامعه، بطور آگاهانه طراحی و ایجاد نشده است، بلکه محصول یک جریان تحولی طولانی است. این تحول توسط یک مکانیسم انتخابی، آزمون و خطا، از میان رفتن ساختارهای بدون کارایی صورت می‌گیرد.<sup>۱۴</sup> هدفمند بودن و مفید بودن نهادهایی نظیر پول، بازار، زبان و غیره، اغلب این توهم را بوجود می‌آورد که انسان بطور تعقلی این نهادها را برای همین مقاصد طرح و ایجاد کرده است. در حالیکه در واقع این هدفمند و مفید بودن همانند عملکرد ارگانه‌های موجودات بیولوژیکی است و در حقیقت چنین عملکردی در سایه یک تحول تدریجی طولانی بدست آمده است.<sup>۱۵</sup>

حال میتوان پی برد که چرا هاینک از «سراب» عدالت اجتماعی سخن می‌گوید. در واقع اگر جامعه را آنچنانکه وی معتقد است، نظم خودجوشی بدانیم، وضع موجود در آن را، هر چند ناگوار و نامطلوب باشد، نمیتوان ناعادلانه (یا عادلانه) دانست، چرا که این وضع محصول طرح و قصد آگاهانه شخص یا اشخاص بخصوصی نیست. عدالت اجتماعی فرد را مخاطب قرار نمی‌دهد، بلکه جامعه را مسؤول می‌شناسد. اما سوای خطای «آنتروپومورفسم» که جامعه را صاحب اراده، تصمیم و مسؤولیت میداند، تنها در صورتی میتوان جامعه را مسؤول بحساب آورد که از لحاظ ساختار و عملکرد وضع «سازمان» را داشته باشد و نه نظمی خودجوش. سازمان تشکیلات هدفمندی است که با طرح و قصد آگاهانه بنا میشود و هر عضوی برای تحقق غرض یا اغراض سازمان، وظیفه معینی بعهده دارد و از اختیارات و امتیازات

عدالتی را از بین میبرد، بلکه سایر دستاوردهای مهم تمدن بشری را نیز در معرض نابودی قرار میدهد.

ظاهراً "جان استوارت میل" اولین کسی است که اصطلاح عدالت اجتماعی را بمعنی امروزی کلمه بکار برده و آنرا صریحاً معادل مفهوم عدالت توزیعی قرار داده است. طبق نظر وی عدالت اجتماعی یا توزیعی یعنی اینکه جامعه باید رفتار یکسان با تمام کسانی که شایستگی یکسانی دارند، داشته باشد.<sup>۱۶</sup> او که در کلیه تعاریف خود از عدالت همیشه رفتار فردی را در نظر دارد، در این مورد از رفتار جامعه سخن میگوید. تعریف عدالت باین صورت که هرکس باید پاداشی متناسب با شایستگی دریافت کند، مستلزم حل این مسأله است که جامعه چگونه میتواند شایستگی افراد را تشخیص دهد. سوای این مشکل که تشخیص شایستگی آحاد جامعه بزرگ امری فراتر از توانایی بشریست، باید گفت که اساساً جامعه که بمعنی دقیق کلمه متفاوت از دستگاه حکومتی است، نمیتواند در جهت تحقق مقصود معینی اقدام نماید. از اینرو دست یافتن به عدالت اجتماعی ایجاب میکند که آحاد جامعه طوری سازماندهی شوند که بتوان آنچه را در جامعه تولید میشود به سهمهای خاصی بین افراد یا گروهها تقسیم نمود. عبارت دیگر جامعه باید به سازمان هدفمند تبدیل گردد تا بتوان آرمان عدالت اجتماعی را تحقق بخشید. واضح است که منطق نهایی چنین کاری بمعنی به انقیاد در آوردن افراد و سلب آزادیهایشان است. هایدک این سؤال اساسی را مطرح میسازد که آیا چنین تکلیف اخلاقی واقعاً وجود دارد که انسان خود را مطیع قدرت نماید تا با تنظیم فعالیتهای اعضای جامعه نوع معینی از توزیع را که بروایتی عادلانه تلقی میشود، تحقق بخشد<sup>۱۷</sup> اغلب تصور میشود که عدالت اجتماعی بسادگی ارزش اخلاقی جدیدی است که باید به ارزشهای اخلاقی قبلی اضافه شود و جای خود را در نظام قواعد اخلاقی پیدا نماید. اما بیشتر اوقات از این مسأله غفلت می شود که برای عملی ساختن آرمان عدالت اجتماعی باید نظم جامعه را بطور کلی و بنیادی تغییر داد و لذا بسیاری از ارزشهای دیگر را قربانی آن نمود.<sup>۱۸</sup>

هایک مخالفتی با دخالت حکومت در خصوصی حمایت از افراد نهیدست حتی بصورت تضمین حداقل درآمد ندارد، اما معتقد است که چنین کاری باید حتماً در خارج از حدود نظم اقتصادی (بازار) انجام گیرد، تا عملکرد آنرا مختل نکند، وگرنه نتیجه نهایی نقض غرض خواهد بود. یعنی ایجاد اختلال در نظم اقتصادی چون موجب تخصیص نامناسب منابع و کاهش امکانات تولید ثروت می گردد، از این طریق نهائاً امکان حمایت از افراد کم درآمد را نیز محدودتر می نماید. کمک بافراد کم درآمد را نباید با مسأله توزیع درآمد و ثروت در سطح جامعه که

مقصود اصلی عدالت اجتماعی است، یکسان انگاشت. کمک بهم نوعان همیشه در تمامی جوامع بانحاء مختلف وجود داشته است و باید تأکید نمود که این کار مستلزم دگرگونی نظم اقتصادی نیست. اما آرمانخواهی عدالت اجتماعی توزیع درآمد و ثروت را در سطح کل افراد و اقشار جامعه در نظر دارد و بناچار با سیستم اقتصادی (تولیدی) تداخل پیدا می کند. منطق توزیعی عدالت اجتماعی عملکرد بی اثر و بی طرفانه نظم بازار را برنمی تابد. در جامعه مبتنی بر اقتصاد بازار آزاد تخصیص منابع و نهائاً توزیع درآمد از طریق مکانیسم قیمتها و نظم بازار صورت می گیرد. با توجه باینکه بازار رقابتی نوعی نظم خودجوش و غیرشخصی است، همچنانکه پیشتر اشاره شد، صفات عادلانه یا ناعادلانه را درباره آن و نتایجی که ببار می آورد، نمیتوان بکار برد. نتایج نظام بازار همانند نتایج رقابت "بازی" از قبل معلوم نیست با اینکه علاوه بر مهارت و جدیت بازیکنان عوامل خارجی و غیر قابل پیش بینی (که اغلب بمجموعه آنها شانس اطلاق می شود) نیز در نتیجه مسابقه مؤثر است، اما نتیجه هرچه باشد آنرا نمیتوان ناعادلانه یا عادلانه خواند. عدالت تنها به نحوه اجرای بازی مربوط می شود، یعنی اگر کسی قواعد بازی را رعایت نکند، عمل وی "نادرست" و غیر عادلانه است و بتبع آن نتیجه بازی را نیز نمیتوان ناعادلانه خواند. اما اگر تمام بازیکنان و داور بقواعد بازی پایبند باشند، نتیجه بازی را هر چند ناخوشایند و نامنتظر باشد، نمیتوان ناعادلانه نامید. این قضیه درباره بازندهای که شایستگی یکسان یا حتی بیشتری از برنده دارد و صرفاً برحسب تصادف باخته است، صدق می کند. هیچ بازیکن دوستکاری بصرف اینکه شایستگی بیشتری از برنده دارد، متمرض نتیجه بازی نمی شود، البته بشرط اینکه قواعد بازی کاملاً رعایت شده باشد. علت این امر واضح است، عدالت اساساً خصیصه رفتار فردی است و ارتباطی بوضعیت پدیدارها ندارد. این مطلب عیناً در مورد نظم بازار نیز صدق می کند. نظم اقتصادی بازار مستلزم رعایت بعض قواعد رفتاری کلی است. عدالت اینجا مربوط بنحوه رفتار شرکت کنندگان در رقابت اقتصادی و نیز بی طرفی داور (دولت) ناظر بر قواعد بازیست.

اگر نسبت بقواعد تحلیلی صورت نگیرد، دریاب نتیجه عملکرد بازار از زاویه عدالت نمیتوان حکم کرد، چرا که نتایج نظم بازار محصول طرح و قصد قبلی شخص یا اشخاص معینی نیست. "توزیع" درآمد و ثروت ناشی از نظم بازار ممکن است که برای بعضی بسیار ناگوار باشد، یعنی بازیکنانی باشند که از هر نظر "شایستگی" شان بیشتر از برندگان است، اما این وضع را نمیتوان ناعادلانه خواند، چون هیچ رفتار ناعادلانه ای آنرا بوجود نیآورده است. بکاربردن واژه توزیع درخصوص نظم بازار منشاء ابهام و



جان استوارت میل

سوء تفاهم بزرگی است. اقتصاد بازار مبی بر مکانیسم قیمت‌هاست و این مکانیسم عبارتست از علامتی برای تولیدکنندگان که برای نفع خودشان روبسوی تولید کالاهایی آورند که افراد جامعه بیشترین نیازمندی یا تقاضا را برای آنها دارند. مکانیسم قیمت‌ها راهنمای اولیتهای تولیدیست و از این طریق حداکثر خدمت ممکن را برای بیشترین تعداد افراد فراهم می‌آورد. مکانیسم قیمت‌ها اطلاعات مربوط به اولویت خواسته‌های افراد (مصرف‌کنندگان) جامعه را بتولیدکنندگان منتقل می‌کند و اساساً نوعی سیستم اطلاع‌رسانی است و هیچ ربط مستقیمی بتوزیع بعنوان مقصودی خاص ندارد. چگونگی توزیع نتیجه نیمی آشتی بین خواسته‌های مصرف‌کنندگان و تولیدکنندگان است و وضعیت آن بهیچ وجه از قبل قابل پیش‌بینی نیست. حال اگر یک اقتدار مرکزی (مثلاً حکومت) بخواهد یک وضعیت معین توزیع (عدالت اجتماعی) را هدف قرار دهد بناچار سیستم اطلاع‌رسانی مکانیسم قیمت‌ها را برهم می‌زند و کارایی بازار را از آن می‌گیرد. اتخاذ هرگونه سیاست مستقیم توزیعی (عدالت اجتماعی) بمعنی نقض و برهم زدن نظم اقتصادی بازار است.

اتخاذ سیاستهای توریعی در ادامه منطقی خود سیاستهای تولید مبی را نیز بدستال می‌آورد و در نتیجه کل نظام اقتصادی از بنیاد دگرگون می‌شود. هابیک می‌گوید: ایسن فکر که همه افراد باید متناسب شایستگیهایشان و یا خدماتی که بجامعه می‌دهند، پاداش دریافت کنند، از همان ابتدا مستلزم یک اقتدار مرکزی است که نه تنها مسؤلیت توزیع پاداشها را بمعده داشته باشد، بلکه وظایف افرادی را نیز که پاداش می‌گیرند، معین نماید. بمعبارت دیگر استقرار عدالت اجتماعی ایجاب می‌کند که افراد علاوه بر پیروی از قواعد کلی (قانون)، دستورهای خاصی را که برای هر فرد مشخصی صادر میگردد، اجرا نمایند. نظم اجتماعی متناسب با چنین وضعی که در آن افراد در خدمت اجرای مقاصد معین نظام واحدند، سازمان است و نه نظم خودجوش<sup>۱۹</sup> اما تبدیل جامعه به سازمان یکی از بزرگترین دستاوردهای تمدد بشری یعنی آزادیهای فردی را که عمده در سایه عملکرد نظم خودجوش بازار ممکن شده است، از بین میبرد. بعقیده هابیک یکی از بزرگترین نتایج استقرار نظم بازار بصورت نظام اقتصادی غالب بر کل جامعه که طی دو قرن اخیر گسترش پیدا کرده است، سلب قدرت از کسانی است که بخواهند از آن استفاده دلبخواهی (استبدادی) نمایند. او می‌گوید نظم بازار بزرگترین تحدید قدرت استبدادی را در طول تاریخ بشری عملی ساخته است، حال آنکه سراب عدالت اجتماعی این پیروزی عظیم آزادی شخصی را بطور جدی بخطر می‌افکند.<sup>۲۰</sup>

**مقصود از طرح دیدگاههای هابیک نشان دادن اهمیت و جنبه‌های مختلف بحثی است که در جوامع غربی درباره عدالت اجتماعی جریان دارد. حال آنکه در جامعه ما این مفهوم بدون چون و چرا پذیرفته شده، بطوریکه در حال حاضر یکی از مبانی تفکر اجتماعی ما را تشکیل میدهد.**

بنظر میرسد که هابیک بچند لحاظ عدالت اجتماعی را سراب، یعنی مفهومی فاقد مضمون واقعی، می‌داند اول همان نکته‌ایست که قبلاً بآن اشاره شد، یعنی اگر عدالت را خصیصه‌ای مربوط برفتار فردی بدانیم، مفهوم عدالت اجتماعی تناقض در کلام است. اما اگر منظور از عدالت اجتماعی همان مفهوم قدیمی عدالت توزیعی باشد، امکان آن تنها در گروه کوچک (همانند خانواده) قابل تصور است و در جامعه بزرگ تحقق‌پذیر نیست. همانگونه که اشاره رفت، عدالت اجتماعی مستلزم دخالت اقتدار مرکزی (حکومت) است. برای برقراری برابری مادی و رفاهی بین افراد جامعه حکومت مجبور است که رفتار نابرابری نسبت با افراد داشته باشد، چرا که هر فردی دارای توانایی، استعداد، دانش و وضعیت طبیعی و اجتماعی متفاوتی است. لذا ایجاد برابری مستلزم اتخاذ رفتاری نابرابر است. بمعبارت دیگر حکومت مجبور است بجای رفتار مبنی بر قواعد عام و همه شمول (قانون) از دستورالعملهای خاص و مورد بمورد استفاده کند. واضح است که در اینصورت اساس حکومت قانون و هرگونه نظام حقوقی که الزاماً مبنی بر قواعد عام و همه شمول است، برهم میریزد و راه برای اقتدار نامحدود و استبدادی حکومت باز میشود. روی دیگر اقتدار نامحدود حکومت سلب آزادیهای فردی است. باید تأکید نمود که عدالت توزیعی تنها در گروهی کوچک مانند خانواده میتواند امکان‌پذیر باشد که در آن رئیس خانواده با اطلاع کامل از وضعیت خاص و نابرابریهای موجود بین اعضای خانواده می‌تواند توزیع مناسبی را برغم خود بین آنها انجام دهد. اما دسترسی به چنین اطلاعاتی در مورد آحاد جامعه بزرگ برای حکومت یا هر اقتدار مرکزی عملاً غیر ممکن است. لذا اقدام در جهت جاری ساختن عدالت توزیعی در جامعه بزرگ کوششی بی‌سرانجام است و تنها نتیجه‌ای که از آن عاید میشود عبارتست از تبدیل جامعه بسازمان. بمعبارت دیگر عدالت توزیعی در جامعه امروزی در عمل مستهکی بنوعی آرمان‌خواهی سوسیالیستی

**کمک بهم نوعان همیشه در تمامی جوامع  
بانحاء مختلف وجود داشته است و باید  
تأکید نمود که این کار مستلزم دگرگونی نظم  
اقتصادی نیست.**

**عدالت اساساً خصیصه رفتار فردی است و  
ارتباطی بوضعیت پدیدارها ندارد.**

میگردد. از اینروست که که هایک عدالت اجتماعی را "اسب تروا"ی سوسیالیسم میخواند. اما نتیجه دیگر کوشش برای تحقق عدالت اجتماعی، همانطور که ذکر شد، محدودتر شدن هر چه بیشتر حوزه اقتدار و اختیار فردی بلحاظ گسترش اقتدار حکومتی و تبدیل جامعه سازمان است. هرگام پیش در جهت عملی ساختن عدالت اجتماعی گامی بهس در زمینه آزادهای فردی است. اما زمانیکه آزادی فردی از بین می رود یا بسیار محدودتر میشود، استقلال و اختیار و مسؤولیت فردی، یعنی پایه و اساس هرگونه اصل اخلاقی (از جمله عدالت)، نیز از جامعه رخت برمی بندد. هایک میگوید: عدالت اجتماعی، موجب وابستگی افراد به قدرت می شود و این وابستگی باعث از بین رفتن آزادی تصمیم شخصی، یعنی آنچه هر اخلاقی ضروره بر اساس آن بناشده، می گردد.<sup>۲۱</sup>

عدالت اجتماعی با همه شباهت و قرابت آن با مفهوم قدیمی عدالت توزیعی مفهومی کاملاً جدید است. عدم توجه باین مسأله ممکن است که موجب بروز سوء تفاهمهایی گردد. در واقع آرمان عدالت اجتماعی بدنبال نهضت های دموکراتیک و مساوات طلبانه سیاسی در دوران جدید اروپا (قرون هفدهم و هجدهم) بوجود آمد. این نهضتها خواهان لغو امتیازهای سیاسی و اجتماعی دوران اشرافیت و برابری همه در مقابل قانون بودند. امکان مشارکت برابر حقوق همه افراد جامعه در زندگی سیاسی یکی از مضامین اصلی کلیه نهضتها و انقلابهای دموکراتیک دوران جدید بود. تحقق کمایش این آرمانها توأم با گسترش روابط بازار در جوامع اروپای غربی شکوفایی اقتصادی چشم گیری را بخصوص طی قرن نوزدهم بدنبال آورد. اما بوضوح پیدا بود که همه آحاد و اقشار جامعه به یکسان نمیتوانند از این فراوانی ثروت و رفاه بهره گیرند. در مواردی نابرابریهای اقتصادی حتی از گذشته بیشتر شده بود. بطوریکه این امر موجب گردید که رویای جلاودانه "دوران زرین گذشته" در خوابهای پریشان

گروههایی از مردم و نیز روشنفکران پدیدار شود. بطور کلی دو نوع عکس العمل نسبت باین وضع بوجود آمد، یکی محافظه کارانه که تمامی ناهنجاریها را ناشی از انقلابها و دگرگونی نظم پیشین قلمداد می نمود و دیگری رادیکال و سوسیالیستی که انقلابهای دموکراتیک و آزادیخواهانه را ناقص و ناتمام تلقی میکرد و معتقد بود که دموکراسی و آزادی سیاسی را باید با دموکراسی و آزادی اقتصادی (آزادی از فقر) تکمیل نمود. آرمان عدالت اجتماعی در چنین شرایطی پدید آمد. عدالت اجتماعی که بعضاً آنرا عدالت اقتصادی نیز می نامند، در حقیقت عبارتست از کنترل نظم اقتصادی و تنظیم ارادی توزیع ثروت بمنظور فائق آمدن بر نابرابری اقتصادی ناشی از نظم بازار. مفهوم عدالت اجتماعی بر اساس این تصور بوجود آمده است که با شناخت کامل قوانین اقتصادی میتوان آنها را بمنظور تحقق اهداف اجتماعی معینی (توزیع عادلانه درآمد) بخدمت گرفت، غافل از اینکه چنین اقدامی بمعنی تبدیل جامعه سازمان یا عبارت دیگر از میان برداشتن نظم (خودجوش) است که قوانین اقتصادی خود بیانگر عملکرد آن است این "بر سر شاخ بن بریدن" در واقع منطق درونی هر نوع سیاست سوسیالیستی و آرمانگرایی مبنی بر عدالت اجتماعی است.<sup>۲۲</sup>

نکته مهمی که درباره جوامعی مانند جامعه ما که هنوز بتوسعه اقتصادی پایداری دست نیافته اند، باید مورد تأکید قرار گیرد، اینست که خلط آرمان عدالت اجتماعی با مفهوم قدیمی عدالت توزیعی در عمل منتهی بانحاذ سیاستهای ضد توسعه میگردد. بدین معنی که پیوندی ناگفته و شاید ناخواسته بین نیروهای محافظه کار که از هرگونه تحوّل واهمه دارند و "عدالت توزیعی" را تضمینی برای حفظ وضع موجود تلقی می کنند و نیروهای "چپ" ترقی خواه که خواهان توزیع ثروت و درآمد با آرمان سوسیالیستی "عدالت اجتماعی" اند، بوجود می آید. حاصل چنین ترکیب متناقض و نامتجانسی تبدیل حکومت به تنها "قیم" اقتصادی جامعه و ایجاد سدّ محکمی در برابر ابتکارات فردی و گسترش نظام بازار رقابتی است. کشورهای آمریکای لاتین نمونه بارزی در این خصوصند. تمایل به سیاستهای مرکانتیلیستی که ریشه در گذشته تاریخی بسیار دور و فرهنگ کشورهای آمریکای لاتین، باخواست نیروهای "پروگرسیت" بمنظور استفاده از دولت برای توزیع مجدد ثروت بین فقرا تحت لوای "عدالت اجتماعی" گره خورده و عملاً دولت را در این جوامع تبدیل بفعال مایه اقتصاد و سیاسی نموده است.<sup>۲۳</sup> اتخاذ بدون تأمل آرمان عدالت اجتماعی بعنوان یکی از آخرین دستاوردهای انسانی تمدن جدید علاوه بر مشکلاتی که ذکر شد، زیان جبران ناپذیر دیگری نیز



باید توجه نمود که هایک بدو نوع نظم در روابط اجتماعی بین انسان قائل است، یکی نظامی که محصول طرح و قصد آگاهانه انسان است و یا غرض یا اغراض معینی ایجاد می‌شود... دیگری نظامی که با رعایت قواعد رفتاری خاصی و طی یک سیر تحولی طولانی، خودبخود بوجود می‌آید

پیشرفته قادر بسامان بخشیدن بآنها نیست. از اینرو تنها نتیجه مهمی که نهایتاً حاصل می‌شود بی‌ارج شدن مفهوم "حق" بطور کلی است. هایک می‌گوید: معرفی آرمانها و آرزوها بصورت حق نه تنها اسباب و لوازم افزایش ثروت را از جامعه دور میکند، بلکه واژه "حق" را بدون ارزش و فاقد محتوی می‌نماید. واژه‌ای که حفظ معنی حقیقی و دقیق آن برای برقرار داشتن جامعه آزاد حائز کمال اهمیت است.<sup>۲۵</sup>

#### یادداشتها

1- F.A. von HAYEK, "Law, Legislation and liberty", vol. 2, "the mirage of social Justice", Routledge & Kegan Paul, London,

بهمراه می‌آورد و آن بی‌اعتبار نمودن شأن و منزلت "حق" و "قانون" در جامعه است. البته این مسأله منحصر بجوامع توسعه نیافته نیست، اما شدت و حدت آن در این جوامع بیشتر است. هایک می‌گوید: اخیراً مفهوم ایجابی و مثبت از عدالت علاوه بر مفهوم سلبی آن جای خود را در اعلامیه‌ها و اسناد حقوقی ملی و بین‌المللی باز کرده است. مفهوم سلبی عدالت بصورت قواعد رفتار عادلانه تعریف می‌شود، اما مفهوم ایجابی عدالت بمعنی مکلف نمودن حکومت بآدای برخی حقوق خاص و معین برای افراد است که اغلب بآنها حقوق "اجتماعی و اقتصادی" اطلاق می‌شود. این حقوق مانند حق کار، مسکن و غیره در عمل بمعنی طلبی است که افراد از جامعه دارند. آدای این گونه حقوق و طلبها مستلزم ترتیب دادن روابط اجتماعی بصورت سازمان است. اما می‌دانیم که تبدیل جامعه بسازمان بنیاد هرگونه قاعده رفتاری عام و همه شمول را از بین می‌برد، بنابر این مشاهده می‌شود که حقوق اجتماعی و اقتصادی جدید بهیچوجه با حقوق مدنی قدیمی سازگاری ندارد و قبول یک دسته از حقوق در حقیقت نفی دسته دیگر است.<sup>۲۶</sup> این حقوق اجتماعی و اقتصادی جدید برای بار اول بصورت مدوّن و رسمی در "اعلامیه جهانی حقوق بشر" طی مجمع عمومی سازمان ملل متحد در سال ۱۹۴۸ آمده است. این اعلامیه علاوه بر حقوق مدنی غربی دارای فصلهایی است که آشکارا تحت تأثیر مفهوم خاصی از حقوق که متأثر از انقلاب مارکسیستی روسیه است، تدوین شده است. بدنبال بیست و یک سند اول که طی آنها حقوق مدنی کلاسیک عنوان شده است، هفت بند مربوط بحقوق اجتماعی و اقتصادی آمده است که در واقع بیانگر حق یا طلبی است که هر فرد از جامعه دارد. اما معنی حقوقی این سخن که هرکس «حق دارد از طریق مساعی ملی و بین‌المللی حقوق اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی خود را که لازمه شأن انسانی و رشد آزادانه شخصیت اوست... تحقق بخشد» (ماده ۲۲) چیست؟ سوای ابهام موجود در کلمه مفاهیم بکار رفته در این ماده "اعلامیه" مسأله اینجاست که اگر کسی از این حق محروم شود، چه مرجعی در مقابل وی مسؤول است و او برای احقاق حق خود دعوی خود را در کدام دادگاه باید طرح نماید؟ سایر مواد اعلامیه نیز که در آن حق کار، مسکن، بهداشت، آموزش و جز اینها مطرح می‌شود، وضعی بهمین متوال دارد. این مواد که بیانگر آسسال و آرزوهای بسیار والای انسانی است، هیچکدام منزلت حق بمعنی دقیق و حقوقی کلمه را ندارد. بعلمت ابهامی که در بندبند این حقوق اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی وجود دارد، مانند "شرایط منصفانه و رضایت بخش کار"، "مسکن و مراقبتهای طبی مناسب"، "رشد شخصیت" و جز اینها، هیچ جامعه‌ای هر چند

1976

2- Rationalisme constructiviste

3- Anthromorphisme تصورات انسان وار کلیه پدیدارها

4- HAYEK, "Droit , législation et liberté" ,  
vol.2, PUF, paris, 1984, pp. 37, 38

5- Ordre spontané

6- Idem, p.39

7- design یانگلیسی

8- Organization

9- Hayek, or. cit, vol 4, P.23

10- naturelle

11- Luis Molina

12- Idem, p.24

13- Idem, p.25

14- Idem, p.26

هایک با تکیه بر تحقیقات مفصلی که بنحوص در انگلستان صورت گرفته است، میگوید: نظریه تطوری "داروین" ریشه در تئوریهای نظم خود جوش متفکرین قرن هیجدهم مانند مندیویل و هیوم دارد. برای توضیح بیشتر ر.ک. بهانویس ص ۱۸۱ همان اثر.

15- HAYEK, "Scientisme et sciences  
Plon (Agora), Paris, 1953, PP.sociales",  
131-133

16- J.S. Mill, "L'utilitarisme", (1861),  
Flammarion, paris, 1988, P.122

17- HAYEK, "Droit, législation et liberté", vol.2,  
P.77

18- Idem, P.84

19- Idem, pp. 102- 103

20- Idem, p. 120

21- Idem, p. 119

۲۲- "فرانسیس فوکویاما" نیز بشیوه خود این تناقض بین آرمان سوسیالیستی و عملکرد آنرا مورد تأکید قرار می دهد و می گوید: آرمان مارکسیستی گسترش "فلمرو آزادی" (عمده آزادی از فقر) بطور نسبی و بیش از هر نظامی در جوامع پیشرفته مبنی بر اقتصاد بازار آزاد تحقق یافته است. ر.ک.

Francis Fukuyama, "La fin de l'histoire et le  
dernier homme", Flammarion, paris 1992,  
pp. 161-162

23- A. O. HIRSCHMAN, "The Turn to  
Authoritarianism in latin America...", cite'in  
F. Fukuyama, or. cit, p. 133

24- HAYEK, or. cit, p. 124

25- Idem, p. 127



"تئوری عدالت" نام کتابیست که جان رولز آن را در سال ۱۹۷۰ نوشته است این کتاب در واقع حاکی از گسختگی در فلسفه تحلیلی است؛ زیرا که در این کتاب مهم و اساسی بهیچوجه بزبان هر روزی و معنایی که

جان رولز

و

تئوری عدالت

ژان لاکوست

ترجمه عبدالعزیز غریب

که «جامعه نظم و ترتیب یافته و صورت نظام همکاری ثابت و استوار نیز پیدا کرده است. با این همه برای حکم در باب حقانیت و عدالت مؤسسه‌ای اجتماعی باید در باب آن صاحب نظر و بصیرت بود و بر تعریفی از عدالت تکیه کرد.

طریق عدالت کدامست؟ رولز برای پاسخ دادن باین پرسش که همه میدانیم مطلب اصلی کتاب جمهوری (سیاست‌نامه) افلاطون است، موقفیتی فرضی و خیالی در نظر می‌آورد که واقعیت تاریخی ندارد، اما بنظر او همواره میتوان در فکر و ذهن آنرا بازیافت. در این موقعیت و همی و فرضی قاعده اشخاص آزاد و عاقل باید قواعد دائم و متع (مطاع) جامعه خود و اصول کلی و عمومی و بسیط و فراگیری را اختیار کنند که برطبق آن بتوانند سختی‌رات و حوایج ذاتی خود دست یابند و با آنها اختلافاتی را که مدام تجدید میشود، حل کنند.

چنانکه ملاحظه می‌شود، در این تعبیر تازه قرار داد اجتماعی لازم نیست که شرکاء با انتخاب سیاسی بپردازند، بلکه بیشتر باید بهرشی فلسفی جواب بدهند و آن پرسش اینست که بهترین تعریف عدالت کدامست. این اشخاص آزاد و برابر که باید حدود اساس نامه‌ای را که جامعه آنها بر مبنای آن تأسیس میشود، با ملاحظه کمبود مایحتاج و تقاضاهای گوناگون معین کنند، پیوندشان نه بر اثر مهر و همدلی و نه بواسطه کین توزیست. آنها هیچ علاقه‌ای بیکدیگر ندارند. یعنی نه دوست یکدیگرند و نه با هم دشمنی دارند، اما امر مهم و اصلی در بیان حقیقت این موقعیت و وضع خیالی است که اشخاص در مقابل آن مقام خود را در جامعه آینده نمی‌دانند. (آنها نمی‌دانند که آیا خواجه یا برده و غنی یا فقیرند) و حتی نسبت بمواهب طبیعی خود و اینکه چه چیزها را بر چیزهای دیگر ترجیح میدهند، و نسبت بمعنی زندگی بی‌غیرند. این امر در تعبیر رولز «حجاب جهل و بی‌خبری» خوانده میشود. این اشخاص که بدون آشنایی با منافع و علائق اصیل خود در سودای دفاع از آنده، چه مفهومی از عدالت می‌توانند داشته باشند؟ رولز برآنست که این اشخاص عدالتی را برمیگزینند که خود آن را تقویری عدالت بمعنی نصف میخواند و آنرا بر هر مفهوم دیگر و بخصوص بر مذهب اصالت نفع ترجیح میدهد.

مذهب اصالت نفع در قرن هجدهم در آثار هلوئیوس و دیوید هوم ظاهر شد، اما بیان رسمی و جا افتاده آنرا در مقالات و آراء جرمی بنتام (۱۷۴۸-۱۸۳۲) و جان استوارت میل (۱۸۰۶-۱۸۷۶) میتوان یافت مذهب اصالت نفع بر پایه این تصور و فکر بنا شده است که جامعه وقتی دارای نظم و سامان و ترتیبات درست (عادلّه) است که تأسیسات بنیادی آن بنحوی سازمان یافته باشد که بیشترین اندازه و میزان رضایت خاطر را

کدام قاعده بیشترین فایده را در مجموع یا بطور متوسط به بیشترین افراد مردم میرساند. پیداست که مذهب اصالت نفع میتواند با توسل بشعارهایی مثل عدالت و وعده دروغ بهبود زندگی وسیله‌ای برای توجیه هر نوع نظام قهر و ستم باشد و فی‌المثل بگوید که اگر تمام جوانب را در نظر آوریم بردگی گروههایی از مردم نیز عادلانه است، زیرا که با آن این امکان پدید می‌آید و زمینه فراهم می‌شود که امتیازات گروهی دیگر تا بیشترین حد ممکن افزایش یابد و فی‌المثل یک طبقه آسوده خاطر پدید آید که وجود خود را وقف علم و هنر و سیاست کند و از این طریق جامعه بهره‌مند شود. در مقابل مذهب اصالت نفع که این فکر و استدلال را می‌پراکند که بشر میان امکانهای اقتصادی فردی آنرا که سودمندتر است، انتخاب میکند و از نفع قلیل کنونی برای نفع کثیر آینده صرف‌نظر میکند، رولز نظریه عدالت بمعنی انصاف را پیش می‌آورد که مبنی بر دو اصل است. اصل اول تصدیق حق مساوی همه کس برای برخورداری از آزادیهای اساسی مثل آزادیهای سیاسی، آزادی بیان و وجدان و حفظ حیثیت انسانی و غیره است. اصل دوم مشعر بر اینست که نابرابریهای اجتماعی بشرطی که برای مصالح همگان و بخصوص کسانی که بهره و نصیب کمتری می‌برند، سازمان یافته باشد، موجه و قابل قبولست.

این دو اصل ترتیب تقدّم و تأخر دارد و در عرض هم

نیست. از نظر رولز این بی‌عدالتی نیست که عده معدودی از مزایای بیش از حد متوسط برخوردار باشند بشرط آنکه در این شرایط وضع کسانی که تمتع کمتر دارند، بهبود یافته باشد. (اما از کجا میتوان اینرا دانست؟).

در واقع تأکید بر برابری در اصل اول با نحوی واقع‌بینی مایل به‌مذهب اصالت نفع تبدیل شده است. آیا این تعدیل حدودی دارد؟ زیرا که بر طبق اصل اول و در حدود این اصل که اصلی بالذات سیاسی است، نمیتوان سلب و محو آزادی اشخاص را باین عنوان که بر اثر آن میزان درآمد و فایده و لذتهایی که عموم از آن برخوردار میشوند، بیشتر میشود، توجیه کرد.

خلاصه آنکه رولز مانند روسو در رساله «تقریر در باب علوم و هنرها» بهای سیاسی تراکم بیش از حد ثروت را مورد تأکید قرار میدهد. رولز پس از آنکه این اصول را وضع کرد و ترتیب تقدّم و تأخّر آنها را معین ساخت، در صدد بسایند که مؤسسات را - البته بصورت مثالی - وصف کند که با آنها جامعه بنظام (سیستم) عادلانه و با ثبات مبدل میشود که ثبات آن نیز فرع و نتیجه عدلست.

در حقوق اساسی بمعنی سیاسی تدابیری در نظر گرفته شده است که آزادیهای اصلی و اساسی هرکس محفوظ بماند و تضمین شود و حال آنکه از قانونگذاری صرفاً اجتماعی و اقتصادی باید غرض و مقصود این باشد که محروم‌ترین طبقات در دوازدّت به بیشترین خواستها و توفعات خود برسند.

من اکنون نمی‌توانم در جزئیات این تحلیلها وارد شوم آنچه در اینجا لازمست که متذکر شوم، اینست که رولز با جداکردن حساب «عدالت» از «خیر» از فراهش یونانی جدا می‌شود و انتقادهای و اشکالهایی که متوجه مذهب اصالت نفع می‌کند، در ذیل نقادی کلی‌تر تئوریهای «غایت‌انگاره» عدالت است. در این تئوریه‌ها عدالت با ابتدا از نحوی خیراعلی و غایت قصوی (که بر همه چیز حاکمست) که عبارت از لذّت یا سود یا جلالت قدر و مجد است<sup>۱</sup> تعریف میکند. عدالت این نیست که صورتی مثالی از شخص بشر را عین حقیقت او بینگارند و آنرا باصرار بقبولانند و بگویند که همه چیز را باید فدای آن کرد، بلکه عدالت باید برای هر کس این امکان را فراهم آورد که طرح زندگی خود را در محدوده مناسبات و همبستگیهای در اندازه که بهترین فایده و قدر و ارج را باو میدهد این اولویت عدالت برخیر نحوی دفاع از ثروتمندی جامعه مدنی و اختلاف و دگرگونی شخصیتها و آزادی در مقابل الزامهای اصول و قواعد اخلاقی است.

با انتشار این کتاب جدالها و نزاعهای بسیار برانگیخته شده است. هیر<sup>۲</sup> از مذهب اصالت فایده دفاع کرده و رابرت نوژیک<sup>۳</sup> در کتاب «آناشسی، دولت و مدینه رؤیایی» (اوتوبی) تصویری لیبرالی را از دولت پذیرفته

است که قدرتتش باید حداقل باشد و وظیفه‌ای جز این نباید داشته باشد که از افراد کشور در مقابل قهر و فشار حمایت کند، اما در مقابل رولز از تسلک قانونی و کسب و انتقال درست و بقاعده اموال دفاع کرده است. با توجه باینها شاید بتوان میان آنچه رولز گفته است و اثری از ژان پل سارتر که بطور قطع هنوز ناشناخته مانده است و باندازه کتاب تئوری عدالت متضمن مطالب سنجیده و مؤثر است، مقایسه‌هایی بعمل آورد. اشاره ما در اینجا به کتاب «نقادی عقل» دیالکتیک است که به یک اعتبار در درون فلسفه مارکسیست قرار می‌گیرد و میدانیم که سارتر مارکسیسم را «افق ناگذشتنی» خوانده است. او در این کتاب در صدد است که ظهور و صورت‌پذیری جامعه غیرعاده را با ابتدا از روابط فردی افراد آدمی با یکدیگر در عالم کمبود مایحتاج وصف و بیان کند.

بنابر این میتوان گفت که هم رولز با تعدیل در مذهب اصالت نفع و هم سارتر با سعی در سازش دادن و جمع میان مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم مفهوم رابطه و تفاهم را در دل مسأله عدالت و عمل (سارتر از پراکسیس دم میزند) قرار داده است. در نظر رولز مطلب از آن حیث روشن است که تعریف عدالت در پی جدال و نزاعی می‌آید که در آن هر کس باید از «هشت پرده جهل» عادلانه‌ترین درکها را در نظر خیال آورد، درک و دریافتی که برای همه مردمان، هر که و هر چه باشند ضامن رفع حوایج اصلی واولی ایشان است. اما این آزمایش تفکر که او در خیال می‌پرورد، صرفاً در صورتی ممکن است که شخص درگیر در این نزاع و آزمایش تفکر بتواند دریابد که وضع و موقعش چیست، موقعیتی که از خصوصیات اجتماعی، روان‌شناسی، جسمانی و غیره انتزاع شده است.

این سعی در تفهم نیز بنوبه خود جز در شرایطی که هابرماس آن را «موقعیت مثالی سخن» میخواند و باید برکنار از فشارها و مداخلات و ترسها و اعمال نفوذها باشد. ممکن نیست در این گفتگو و مباحثه که مسائل حقوق سیاسی در میانست، هرکس در موقعیت برابر با دیگران قرار گرفته است، اما این برابری، بر برابری و مساواتی که با تدبیر و احیاناً در پی توزیع اموال و مایحتاج زندگی پدید آید، مقدّمست. مساوات اول مساوات در بحث و چون و چراست که بدون آن در خواست توزیع مساوی اموال و تمتعات و طلب عدالت نمیتواند مطرح شود.

سارتر با رجوع بمثال زبان روشن میسازد که چگونه روابط میان مردمان مادی و سخت و متحجر میشود و بصورت «مجموعه‌ای سخت و سفت» در می‌آید و به پایگانی تاریخ تعلق می‌گیرد، اما در عین حال زبان که رابطه کشتهای متقابل اشخاص صاحب‌کنشی است که سخن می‌گویند، به مجموعه سخت و متحجر زبان تحویل

مذهب اصالت نفع بر پایه این تصور و فکر بنا شده است که جامعه وقتی دارای نظم و سامان و ترتیبات درست (عادلّه) است که تأسیسات بنیادی آن بنحوی سازمان یافته باشد که بیشترین اندازه و میزان رضایت خاطر را برای مجموع اعضاء و افراد فراهم سازد.

شناسایی تبدیل شود، تابعی از فعالیت اورتیپاتانی علم شده است میتوان اندیشید که قواعد اخلاقی و اجتماعی و سیاسی که دیگر کسی آنها را قوانین لایتغیر طبیعت بشر نمیداند، اعتبار و مقبولیت نسبی خود را از کیفیت بحث و گفت و شنودی میگیرد که مایه وجود آنها شده است و اگر این گفت و شنود نبود، بصورت دستورالعملهای گزافی در میآمد.

نمی شود زبان یک «گفت» است و یک وحدت مجموعی سازوار (آل) که همواره در جریانست و مدام با طرحهایی که در آن ظاهر میشود، از واقعیت مادی و متحجر زبان پراکنده و آشفته در میگذرد.

سارتر مینویسد: «شاید سخن در عین حال مایه جدایی و نمودار یگانگی باشد. ممکن است تحجر و لختی ها و رسوبات زبان گروه در آن انعکاس یابد و چه بسا که همزبانی تا حدودی و در جایی بصورت همزبانی «ناشویان» درآید. این دوری و بی همزبانی و قطع رابطه تفاهم صرفاً وقتی معنی دارد که بر یک پیوند تفاهم و همزبانی تأسیس شده باشد. یعنی مردمان پذیرفته باشند که باید بهم گوش بدهند و طرح دائم گفت و شنود محزر باشد.

چنانکه ملاحظه می شود، ما از راههای مختلف یعنی از طریق فلسفه تحلیلی و ازراه عقل دیالکتیک بیک مفهوم بنیادی و واحد رسیدیم و آن مفهوم پیوند تفاهم آزاد مردمانست. عدالت بصورتی که رولز آنرا تعریف میکند بازمایش تفکر و از آنجا به نزاعی وابسته است که در سر راه خود بهمانی برخورد نمی کند. سارتر نیز اندیشه و فکر یک پراکسیس جمعی را در کار می آورد که بر تفرقه میان مردمان فائق می آید و می توان گفت که اولین صورت این غلبه بر تفرقه زبانست (فی المثل بسوگندی فکر کنیم که اعضاء یک گروه انقلابی می خوانند و با هم عهد می بندند) حتی اگر تعارض و برخورد میان فیلسوف آمریکایی و فیلسوف فرانسوی بسیار جدی و عظیم باشد و اولی در سودای ثبات جامعه بخواهد آنرا بر مبنای عدل قرار دهد و تعلق خاطر دیگری بشرح و بیان ظهور فعل انقلابی باشد میتوان دید که پاسخ بهر شش عدالت، یعنی روابط میان فعل بشر و قواعد آن فعل مسبوق بتروی و اندیشیدن در باب نحوه مقرر شدن این قواعد و دستورالعملها و اثر و اهمیت بحث آزاد در این موقعیت و همچنین درباب جلوگیریها و موانع قابل تحمل در این میدان است.

همانطور که قوانین طبیعت دیگر قوانین واقعی مطلق تسلقی نمی شود و بدون آنکه بصرف تمثلات فاعل

#### یادداشت

۱- ریچارد رورتی (R. Rorty) فیلسوف معاصر امریکائی مقاله ای تحت عنوان «اولویت دموکراسی بر فلسفه» در باب کتاب تئوری عدالت نوشته و در آن سعی کرده است که اثبات کند که مفهوم عدالت در نظر رولز به هیچوجه مسبوق بطرز تلقی خاصی از ماهیت انسان نیست.

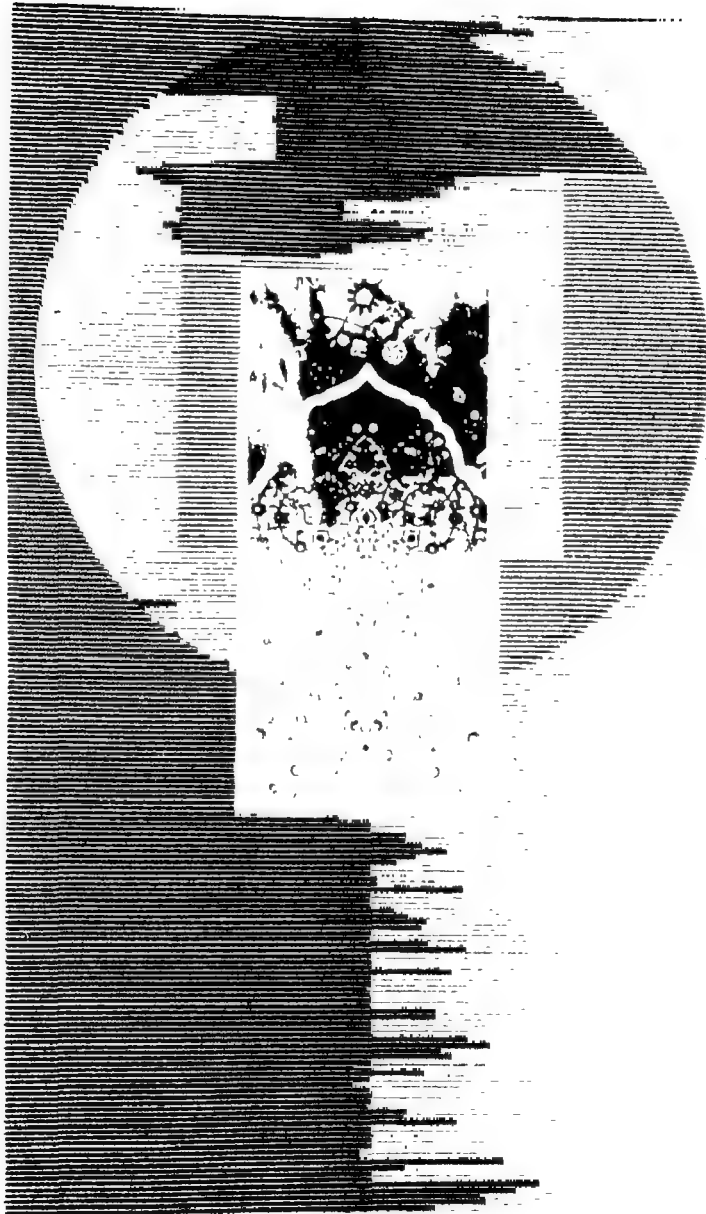
۲- در اینجا رولز نیچه را در نظر دارد.

3- Hair

4- R. Nozick

# عالم مثال

هانری کرین  
ترجمہ سید محمد آوینی



## \* ناکجا آباد، سرزمین لامکان و درعین حال سرزمین همه چیز است اما یک اتوبی نیست.

### ۱. ناکجا آباد یا اقلیم هشتم

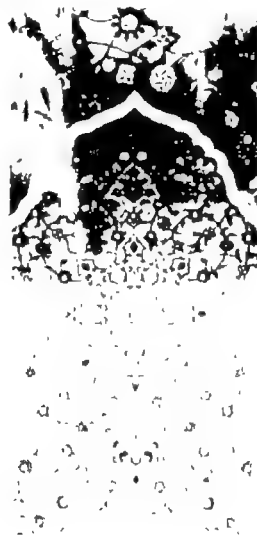
ضمن سخن، کلمه "اتوبی" را بکار بردم. عجیب است که مؤلفان مورد نظر ما در زبان فارسی از اصطلاحی استفاده می‌کنند که ظاهراً معادلی زبانشناختی اتوبی است: "ناکجا آباد"، سرزمین لامکان و در عین حال، سرزمین همه چیز است بجز یک اتوبی.

به حکایات بسیار زیبایی که هم مکاشفه آمیزند و هم حاکی از رازآموزی روحانی<sup>۶</sup> و توسط "سهروردی"، شیخ جوانی که "احیاکننده حکمت ایران باستان" بود و در ایران اسلامی (سده دوازدهم م.) می‌زیست، نگاشته شده‌اند؛ نظری بیفکنیم. سالک، در آغاز هر حکایت، خود را در حضور وجودی فراطبیعی و فوق‌العاده زیبا می‌یابد و از او می‌پرسد: «کیست» و «از کجا» می‌آید؟ اساساً این حکایتها مکاشفه عارف غنوصی<sup>۷</sup> را باز می‌گویند که در قالب سرگذشت "غریب"، اسیری که شوق بازگشت به وطن دارد، بیان می‌شود.

در آغاز حکایتی که سهروردی آن را "عقل سرخ"<sup>۸</sup> نامیده است، اسیر که بتازگی از بند موکلان خود گریخته - یعنی موقه عالم تجربه حسی را ترک کرده است - خود را در صحرا در حضور کسی می‌یابد که از دید او گویی واجد همه مواهب جوانی است. از این رو از او می‌پرسد: «ای جوان، از کجا می‌آیی؟» و در پاسخ می‌شود: «ای فرزند، این خطاب بخطاست. من اولین فرزند آفرینشم (به تعبیر غنوصی، مخلوق اول)<sup>۹</sup>، تو مرا جوان همی خوانی؟» مبدأ او ما را در مسیر یافتن علت سرخی اسرارآمیزش دلالت می‌کند: رنگ سرخ، رنگ وجودی

فکری قدیمی و ریشه‌دار خود برحذر داشته شود تا بر مرتبه‌ای دیگر از واقعیت چشم بگشاید، تعبیر تازه‌ای پیدا کنم.

اگر در زبان فرانسه (و انگلیسی)، کلمه "خیالی" را مترادف کلمات "غیر واقعی" و "اتوبیایی" می‌دانیم، این امر بدون شک



عارضه چیزی است که با مرتبه‌ای از هستی که من، Mundus Imaginalis می‌نامم و حکمای الهی اسلام آن را "اقلیم هشتم"<sup>۱۰</sup> می‌خوانند تعارض دارد. پس از بیان شرحی مجمل از این مرتبه واقعیت، به مطالعه قوه‌ای که آن را ادراک می‌کند، یعنی "ادراک خیالی"<sup>۱۱</sup> (مخیله) یا "تخیل ادراکی"<sup>۱۲</sup> خواهیم پرداخت. و در پایان سخن، از تجارب آنان که حقیقه در آن عالم بوده‌اند، نتایجی چند خواهیم گرفت.

قصد من از انتخاب دو کلمه لاتینی Mundus Imaginalis (عالم مثال) برای عنوان مقاله حاضر این است که یکی از مراتب کاملاً متمایز هستی را که با شیوه ادراک مشخصی متناظر است، تشریح کنم. اصطلاحات لاتینی این امتیاز را دارد که مأخذی ثابت و فنی در اختیار ما می‌نهد و ما می‌توانیم معادله‌های کم و بیش مبهم آنها را در زبانهای جدید غربی با آن قیاس کنیم.

در آغاز سخن باید به نکته‌ای اعتراف کنم. چندی پیش انتخاب این دو کلمه بتدریج برابم اجتناب ناپذیر شد، چرا که استفاده از کلمه "خیالی"<sup>۱</sup> در آنچه بایستی ترجمه یا وصف می‌کردم، به هیچ وجه نمی‌توانست مرا راضی کند. مقصود من ابداً خرده‌گیری از کسانی که کاربرد متعارف زبان واداران می‌سازد تا به این کلمه توسل جویند نیست، زیرا همه ما صرفاً می‌گوئیم معنای ثبوتی آن را ارزیابی کنیم. اما، به رغم همه تلاشهایمان نمی‌توانیم مانع آن شویم که کلمه "خیالی"، به تعبیری متعارف و نسنجیده، با امر "غیر واقعی"، با آنچه خارج از حیطه هستی قرار دارد، و اجمالاً با امری "اتوبیایی"<sup>۲</sup> یکی انگاشته شود. من مطلقاً ناگزیر بودم اصطلاح دیگری بیابم، چرا که حرفه و انگیزه درونی‌ام، طری سالهای متمادی، ایجاب می‌کرد به تفسیر متون فارسی و عربی بپردازم. اگر تنها به کلمه "خیالی" اکتفا می‌کردم، حتی با وجود مراعات همه جوانب حزم و احتیاط، بدون تردید در درک معنای آن متون به خطا می‌رفتم. همچنین مجبور بودم برای پرهیز از گمراه کردن مخاطب غربی، که باید از روش



## عالم خیال در پس کنش ادراک حسی پنهان است و باید در ورای قطعیّت عینی و ظاهری ادراک حسی جستجویش کرد.

است که نور مجزّد است و تابندگی اش به واسطه سیاهی حاکم بر جهان مخلوقات زمینی به سرخی شفق تغلّیل یافته است. و از پس کوه قاف می آیم ... آشیان تو نیز آن جایگه بود... و تو چون از بند خلاص یابی، آن جایگه خواهی رفت.»

کوه قاف کوهی کیهانی است که قلّه به قلّه و درّه به درّه، از فلکهای که یکدیگر را دربر می گیرند، تشکیل شده است. پس راهی که از آن عبور می کند کجاست؟ چه مسافتی باید پیموده شود؟ گفته اند: «چندانکه روی، باز به مقام اول توانی رسیدن، همچون غریبه قطب نما که همواره به سوی قطب مغناطیس گرایش پیدا می کند. آیا معنای این سخن آن است که خود را ترک می کنی تا به خود بازگردی؟ نه کاملاً، ریرا در این میان حادثه ای پس حطّیر همه چیز را تغییر می دهد. "خود"ی که شخصی در آنجا، در پس کوه قاف، پیدا می کند خودی برتر است؛ خودی که در مقام "تو" [مخاطب] قرار می گیرد. رهرو باید همچون خضر (پیامبر مرموز؛ اهلایا، آواره ابدی یا همزاد) در چشمه آب حیات شستنیو یابد:

«هر که معنی حقیقت یافته بدان چشمه رسد، چون از چشمه برآمد استعداد یافت، چون روغن بلسان که اگر کف برابر آفتاب مداری و قطره ای از آن روغن بر کف چکانی، از پشت دست به درآید. اگر خضر شوی، از کوه قاف آسان توانی گذشتن.»

"ناکجا آباد" تعبیر غریب است. این تعبیر در فرهنگهای ریان فارسی وارد نشده و تا آنجا که من می دانم، خود سهروردی با استفاده از ریشه های زبان فارسی خالص، آن را وضع

کرده است. معنای تحت اللفظی آن شهر یا سرزمین (آباد) لامکان (ناکجا) است. به همین جهت این اصطلاح ممکن است در نگاه اول معادل دقیق کلمه "اوتوپ" به نظر برسد که آن هم به نوبه خود در هیچ یک از فرهنگهای کلاسیک زبان یونانی وارد نشده است و "طوماس مور"<sup>۱۱</sup> آن را به عنوان مفهومی انتزاعی، دالّ بر فقدان هرگونه موضع یا موقعیت مشخص در فضایی که از سری حواسّ ما قابل کشف و کنترل باشد، جعل کرده است. ترجمه ناکجا آباد به اوتوپ ممکن است لفظاً و برپایه علم اشتقاق لغات صحیح باشد، اما من معتقدم که این کار سوء برداشتی از مفهوم و مقصود نهفته در این اصطلاح، و نیز سوء تعبیری از معنای تجربی آن خواهد بود. به نظر من این مآله فرق العاده اهمیت دارد که لااقل سعی کنیم بفهمیم چرا این توجیه اشتباه است.

بسنظر من در اینجا لازم است مفهوم حقیقی و تأثیر انبوه اطلاعات توپوگرافیک و از جمله اخباری که از دید روحانیان شیمه یا "سرزمین امام غائب" مرتبط است و معمولاً در حالت مکاشفه (حالت میان خواب و بیداری) به دست آمده است، در ذهن ما روشن باشد. روشن شدن این مآله شاخصی به ما می دهد که به قلمرو خالص نفس و در نتیجه یک فرهنگ خالص معنوی مربوط می شود، و ما را به طرح پرسشهای زیر هدایت می کند: آنچه ما "اوتوپ" می نامیم و نوع انسانی که "اوتوپست" می خوانیم، تحت چه شرایطی ممکن می شود؟ چرا و چگونه چنین انسانی پدید می آید؟ من فی الواقع از خود می پرسم آیا

چیزی نظیر "اوتوپ" را در تفکر اسلامی "سنتی" می توان جویا شد؟ فی المثل، من معتقد نیستم که "مدینه فاضله" اثر فارابی در قرن دهم، یا بر همین نمط، "تدبیر المتوحّد" اثر فیلسوف اندلسی "ابن باجه" در قرن دوازدهم، تجسّم همان چیزی بوده است که ما امروز یک اوتوپ اجتماعی یا سیاسی می نامیم. می ترسم برای ایجاد انطباق بین این اوصاف و اوتوپ، ناچار شویم آنها را از مقدّمات منطقی و زمینه هایشان منتزع ساخته و به جای آن، برداشتهای خود را بر آنها تحمیل کنیم. اما بیش از همه می ترسم ناگزیر شویم به خلط شدن "مدینه معنوی" با شهری خیالی رضایت دهیم.

کلمه "ناکجا آباد" از چیزی که مانند یک نقطه شکل گرفته و فاقد بُعد و امتداد در فضا باشد، دلالت نمی کند. در واقع کلمه فارسی "آباد" به مفهوم "شهر" است، منطقه ای توسعه یافته و مسکونی که در نتیجه وسعتی را در برمی گیرد. بنابراین، آنچه سهروردی به عنوان محلی در "پس کوه قاف" وصف می کند، برای او - و از طریق او برای کلّ سنت اشراقی اسلام - بیانگر همان چیزی است که همه شهرهای رمزی مانند جابلقا، جابرسا و هورقلیا مظهر آن شمرده می شود. این نکته روشن شده است که منطقه فوق از نظر توپوگرافیک از "سطح محدّب" فلک نهم، یعنی فلک الافلاک یا همان فلکی که کلّ کیهان را احاطه کرده، آغاز می شود. بدین معنی که این منطقه از لحظه ای آغاز می شود که شخص فلک اعلی را که همه انواع ممکن اتّجاه<sup>۱۱</sup> در این عالم (یا در سویی از عالم که ما در آن واقع شده ایم) نسبت به آن معنی

سالک، در آغاز هر حکایت، خود  
را در حضور وجودی فراطبیعی و  
فوق‌العاده زیبا می‌یابد و از او  
می‌پرسد: «کیست» و «از کجا»  
می‌آید؟

دامی‌کنند، همان فلکی را که چهارجهت  
سلی بدان رجوع دارد، پشت سر می‌نهد.  
یهی است وقتی این مرز پشت سر نهاده  
شود کلمهٔ استفهام "کجا"<sup>۱۲</sup> معنای خود،  
لااقل معنایی را که در قلمرو تجربهٔ حسی  
رد، از دست می‌دهد. تعبیر "ناکجاآباد" از  
نجا نشأت می‌گیرد: مکانی خارج از فضا،  
مکانی "که در مکان دیگری که بتوان پرسش  
کجا" را در آن با اشارهٔ دست پاسخ گفت -  
قع نشده است.

اما وقتی ما از "پشت سر نهادن مکان"  
خن می‌گوییم، دقیقاً مقصودمان چیست؟  
ون شک مقصود، گذر از یک مکان به  
کان دیگر<sup>۱۳</sup>، انتقالی جسمانی از محلی به  
حل دیگر، نظیر حرکت در مکانهای  
مختلف یک فضای متجانس نیست.  
مچنان که از نماد "چکاندن قطرهٔ روغن  
سان بر کف دست در برابر آفتاب" در  
کاپت سهروردی بر می‌آید، باید به درون  
ت و به داخل نفوذ کرد. اما وقتی شخصی  
"درون" می‌رود، به شکلی تناقض‌آمیز  
ود را "بیرون"، یا به تعبیر مؤلفان مورد نظر  
"بر سطح محدب" فلک نهم "در پس کوه  
ن" می‌یابد. اساساً نسبتی که در اینجا  
طرح می‌شود نسبت امر خارجی،  
محسوس و جسمی<sup>۱۴</sup> به امر درونی،  
محسوس و خفی<sup>۱۵</sup> یا نسبت عالم طبیعت  
عالم روحانی است. گذشتن از مقولهٔ مکان  
معنای عبور از ظواهر خارجی یا طبیعی  
ت که واقعه‌های درونی و پنهان را  
شانده است چنان که مغز بادام در پوستهٔ  
پنهان است. این گام برای "غریب" یا  
کیم غنوصی، نشانهٔ بازگشتی به "وطن" یا

لااقل کوششی در این مسیر است.

هر چند ممکن است عجیب به نظر  
برسد، اما وقتی سفر پایان می‌یابد، واقعیتی  
که تاپیش از آن درونی و پنهان بود، واقعیتی  
را که نخست خارجی و مشهود می‌نمود در  
برگرفته، احاطه کرده و شامل می‌شود. در  
نتیجهٔ "به درون کشیدن"، شخص از واقعیت  
"بیرونی" خارج می‌شود. از این پس، واقعیت  
روحانی واقعیت به اصطلاح مادی را در  
برگرفته، احاطه کرده و شامل می‌شود.  
بنابراین، واقعیت روحانی را نمی‌توان در  
"مکان" جستجو کرد چراکه [در حقیقت]  
مکان در آن جای دارد. به تعبیری، واقعیت  
روحانی، خود "مکان" همه چیز است. این  
واقعیت جایی قرار نگرفته و کلمهٔ استفهام  
"کجا" دربارهٔ آن مصداق ندارد، زیرا مقولهٔ  
مکان به محلی در فضای محسوس اشاره  
دارد. "آبادی" اش در قیاس با واقعیت مادی  
"ناکجا" است، زیرا "جایی آن در نسبت با  
آنچه در فضای محسوس قرار دارد" همه  
جاست. هرگاه این نکته را دریابیم، شاید  
مهمترین چیزی را که به ما توان فهم  
توپوگرافی تجربه‌های شهودی مکاشفه‌آمیز  
را می‌بخشد درک نماییم. ممکن است راه<sup>۱۶</sup>  
را چه از جهت معنی و چه از نظر مسیر  
کشف کنیم. بعلاوه این امر ممکن است به ما  
کمک کند تا آنچه را که تجربهٔ شهودی  
حکمای مثاله نظیر سهروردی را از تمایز  
تحقیرآمیز موجود در واژگان جدید ما، مانند  
"اوهام ذهنی" و "خیالیاتی" یعنی "خیال  
پردازهای اوتوپسای" متمایز می‌سازد،  
ادراک کنیم.

در اینجا باید کوششی جدی به عمل

آوریم تا بر آنچه که شاید بتوانیم آن را  
"واکنش لادری گرایانه"<sup>۱۷</sup> بشر غربی بنامیم  
فائق آییم، زیرا این واکنش مسبب افتراق  
میان تفکر و هستی است. منشأ پنهان  
انبوهی از تئوریهای اخیر در این واکنش  
نهفته است؛ واکنشی که انتظار می‌رود ما  
رادر گریز از ساحت "دیگر" واقعیت که  
بواسطهٔ تجربه‌ها و شواهدی خاص در برابر  
ما قرار گرفته یاری دهد. سعی می‌کنیم از این  
واقعیت بگریزیم، حتی آنگاه که در خفا  
مجذوب آن شده‌ایم. انواع وصفهای زیروکانه  
و ابتکاری را در باب آن ارائه می‌دهیم، ولی  
درست همان وصفی را که بر ماهیت این  
واقعیت دلالت دارد کنار می‌نهم. ما برای  
درک این دلالت، به هر تقدیر، باید نوعی  
دانش کیهان‌شناسی داشته باشیم که حتی با  
برجسته‌ترین اکتشافات علم جدید در  
خصوص جهان مادی قابل مقایسه نباشد.  
زیرا مادامی که توجه ما منحصرأ معطوف به  
جهان مادی است، به نحوهٔ هستی "در این  
سوی کوه قاف" مقتد خواهیم ماند. صفت  
مشخصهٔ کیهان‌شناسی حکمای الهی  
اسلامی، ساختاری است که از عوالم  
مختلف و جهانهای برزخی و واسطهٔ "در پس  
کوه قاف"، یعنی ورای جهان مادی، تشکیل  
یافته است، تنها شکلی از هستی قادر به  
درک این ساختار خواهد بود که "کیفیت  
بودن" آن بیانگر "حضور" آن در این عوالم  
باشد. بالعکس، عوالم مذکور بواسطهٔ این  
فعل بودن، در آن حضور دارد<sup>۱۸</sup>. پس گسترهٔ  
این "فعل بودن" که اکنون، یا در طی  
آفرینشهای آینده، "مکان" عوالم "بیرون"  
فضای طبیعی ماست، چیست؟ و پیش از هر

## ● جهان محسوس مرکب از هفت اقلیم متعلق به جغرافیای سستی است اما اقلیم دیگر نیز وجود دارد که به صورت عالمی برخوردار از بُعد، شکل و رنگ، ظهور یافته است.

چیز، اینها چه عوالمی هستند؟

نحست جهان مادی و محسوس است که هم دنیای خاکی (تحت حاکمیت نفوس بشری) و هم عالم کواکب (قلمرو حاکمیت نفوس فلکی) را شامل می‌شود. جهان محسوس، عالم پدیدارها (ملک) است. همچنین، جهان فراحسی "نفس" یا "نفوس ملک" (ملکوت) وجود دارد که شهرهای رمزی در آن واقع شده‌اند و از "سطح محدب فلک نهم" آغاز می‌شود. و نیز از عالم عقول محض فرشتگان مغرب باید یاد کرد. هر یک از این سه عالم، عضو ادراکی خاص خود را داراست: حس، خیال و عقل؛ منطبق با عوالم سه گانه جسم، نفس و عقل. مراحل سه گانه سیر اسان که از این جهان آغاز شده و با رستاخیز او در جهانهای دیگر ادامه می‌یابد؛ در این مجموعه صورت می‌پذیرد.

بی‌درنگ در می‌یابیم که مسأله دیگر به تقابل لایسحل "تفکر" و "بُعد" و یک کیهان‌شناسی و معرفت‌شناسی محدود به عالم تجارب حسی و عالم تفکر انتزاعی منحصر نمی‌شود. بین این دو، جهانی قرار دارد که هم واسطه است و هم واسطه و مؤلفان ما آن را "عالم مثال"، عالم صور خیال<sup>۱۹</sup> می‌نامند؛ جهانی که از نظر هستی‌شناسی همان قدر واقعی است که جهان محسوس و عالم معقول. این جهان مستلزم قوه ادراکی خاص خود یعنی قوه تخیل است؛ قوه‌ای که دارای نوعی وظیفه ادراکی و منزلت معرفتی است که به اندازه ادراک حسی و شهود عقلی واقعی است. باید دقت کنیم این قوه را با تخیل به مفهوم رایج که با "خیالیانی"، یعنی فوران الوهام و

پندارهای واهی یکی انگاشته می‌شود، اشتباه نکنیم. این مطلب ما را به قلب مسأله و نیز مشکل اصطلاح شناسی هدایت می‌کند.

این عالم واسطه، عالمی که پیش از این با عنوان "اقلیم هشتم" از آن یاد کردیم، چیست؟<sup>۲۰</sup> جهان محسوس از دید متفکران مورد نظر ما مرکب از هفت اقلیم متعلق به جغرافیای سستی است. اما اقلیم دیگری نیز وجود دارد که به صورت عالمی برخوردار از بُعد، شکل و رنگ ظهور یافته است، هر چند این ویژگیها را نمی‌توان به کمک حواس، یعنی به همان طریقی که خواص اجسام طبیعی را درک می‌کنیم، ادراک کرد؛ خیر، این ابعاد و اشکال و رنگها متعلق ادراک خیالی یا "حواس" باطنی (نفسانی - روحی) است. این عالم کاملاً عینی (ایزکتور) و واقعی که در آن هر آنچه در جهان محسوس وجود دارد دارای ما به ازایی است که از سوی حواس درک نمی‌شود، "اقلیم هشتم" خوانده می‌شود. این تعبیر به خودی خود گویاست زیرا بر اقلیمی خارج از همه اقالیم، مکانی بیرون از همه اماکن و بیرون مکان (ناکجاآباد) دلالت می‌کند.

اصطلاح فنی "عالم المثال" در زبان عربی را می‌توان "عالم صور نوعی نخستین" نیز ترجمه کرد، مشروط بر اینکه دقت کنیم با اصطلاح دیگری اشتباه نشود، زیرا همین تعبیر در زبان عربی برای ترجمه "مثال افلاطونی" (که سهروردی آن را بر پایه فرشته‌شناسی زرتشتی تفسیر کرده است) به کار گرفته می‌شود، تنها با این تفاوت که وقتی تعبیر مذکور معادل مثل افلاطونی

استفاده می‌شود تقریباً همیشه با قید مشخص "مثل افلاطونی نورانی" همراه است. هرگاه این اصطلاح برای وصف اقلیم هشتم به کار می‌رود، از یک سو بر "صور" نوعی ازلی اشیاء منفرد اشاره دارد که در این صورت، مقصود ناحیه "شرقی" اقلیم هشتم یا شهر جابلقاست که در آن، این صور نوعی در نسبت با جهان محسوس، به شکل از پیش موجود و مقدر، دارای تقرّر و ثبوتند. از دیگر سو، اصطلاح فوق به ناحیه "غربی" اقلیم هشتم، یعنی شهر جابرسا نیز اطلاق می‌شود. این ناحیه عالم برزخی است که ارواح پس از اقامت موقت خود در جهان خاکی، در آن ساکن می‌شوند؛ عالمی که صور افکار یا امیال ما، دلهره‌های ما، رفتار و اعمال و آنچه در زمین انجام داده‌ایم در آن تقرّر و ثبوت دارد. (عالم مثال Mundus Imaginells) مرکب از همه این مظاهر و تجلیات است.

باز هم با رجوع به زبان فنی متفکران مورد نظر در می‌یابیم که عالم مثال به عنوان عالم "مثل معلقه" نیز شناخته شده است. سهروردی و حوزه او حالت تعلیق مثل را یک نحوه وجود می‌دانند که با واقعتهای این عالم برزخی تناظر دارد. ما این عالم را "سرزمین خیال"<sup>۲۱</sup> نام می‌نهیم. این شأن وجودی که تعریف روشنی دارد، بر تجارب معنوی مکاشفه آمیزی استوار است که از دید سهروردی به اندازه مشاهدات "هیپارک" یا "بطلمیوس" در علم نجوم ذی‌ربط و حائز معنی است. البته ثبوت و تقرّر صور و هیاکل عالم مثال از سنخ ثبوت و تقرّر واقعتهای حسی جهان مادی نیست، در غیر این

## "ناکجا آباد" تعبیر غریبیست. این تعبیر در فرهنگهای زبان فارسی وارد نشده و تا آنجا که من می دانم، خود سهروردی با استفاده از ریشه های زبان فارسی خالص، آن را وضع کرده است.

تخیل و قوه خیال - که به دلیل جایگاه میانه و میانجی عالم مثال، حقیقه قوه ای مرکزی و میانجی است - پیوند نزدیک دارد. قوه خیال این امکان را برای همه عوالم فراهم می آورد که متقابلاً بر هم دلالت کنند و برای مثال، ما را قادر می سازد که تصور کنیم هر واقعیتی جوهری صورتهایی متناظر با واقعتهای دیگر می پذیرد (فی المثل جابلقا و جابرسا در عالم لطیف متناظر با عناصر جهان مادی است). حال آنکه هورقلیا متناظر با افلاک است). کارکرد ادراکی خیال مبنای یک دانش تمثیلی غنی و پرمایه را فراهم می کند. این دانش به ما امکان می دهد تا از بلاتکلیفی راسیونالیسم رایج که ما را صرفاً بین انتخاب یکی از دو اصطلاح ثنوی مبتدل "ماده" یا "ذهن" مخیر می سازد، پرهیز کنیم. "جنبه اجتماعی بخشیدن" به آگاهی ضروری به جایگزین شدن معنای دیگری به جای معنای "ماده یا ذهن"، که کمتر از آن مصیبت بار نخواهد بود، یعنی معنای "تاریخ یا اسطوره" منجر می شود.

کسانی که با سیر در اقلیم هشتم، یعنی قلمرو "کالبدهای لطیف" یا "کالبدهای روحانی" - آستانه ملکوت یا عالم نفس - مانوسند، هرگز در دام این معمای ظاهراً لاینحل گرفتار نمی شوند. آنان می گویند عالم هورقلیا از "سطح محدب فلک اعلی" آغاز می شود. بدیهی است این سخن طریقی رمزی برای اشاره بدین معناست که عالم مذکور در رمزی قرار گرفته است که نسبت "درون بودن" که با قید "درون" یا "داخل" بیان می شود، وارونه می گردد. کالبدها یا ذوات روحانی به همان نحوی که یک کالبد

واقعیت اماکنی را که هنگام مراقبه شدید تجربه می شود، اعتبار مشاهدات خیالی الهام گونه، نظام های کیهان شناسی و خدا شناسی، و مهمتر از همه، حقانیت معنای "روحانی" اطلاعات تخیل منطوی در الهامات پیامبران را تصدیق می کرد.

اجمالاً عالم مثال عالم "کالبدهای لطیف" است که برای درک حلقه واسط میان روح محض و کالبد مادی، بناگزیر باید تصویری از آن داشته باشیم. بنابرین، حالت وجودی این کالبدها به حالت "تعلیق" تعبیر شده است. این حالت وجودی همچون حالت وجودی مثال یا صورت، "ماده" خود را تشکیل می دهد و از محملی که گویی به نحو عارضی حال در آن است مستقل می باشد. به عبارت دیگر، تقرّر و ثبوت صورت یا مثال از همان سنخ نیست که فی المثل رنگ سیاه به واسطه جسم سیاهی که حال در آن است، تقرّر و ثبوت دارد. مؤلفان ما به طور معمول آن را به حالت وجودی صور معلقه هنگام ظهور و تقرّر در آینه تشبیه می کنند. جوهر مادی آینه، چه فلزی و چه کانی باشد، جوهر صورت نیست؛ جوهر صورت صرفاً به نحو عارضی ممکن است با جوهر آینه یکسان باشد. جوهر، تنها "محل ظهور صورت" است. چنین است که ما به سوی یک تئوری عمومی درباره محلها و صور متجلی یا "مظاهر" هدایت می شویم که "حکمت اشراق" سهروردی را متمایز می نماید.

تخیل فعال "نمونه کامل آینه" و مجلای صور عالم ازلی است. از همین روست که تئوری عالم مثال با نظریه ادراک سواسطه

صورت همه حق داشتند آنها را درک کنند. مؤلفان ما همچنین متوجه شدند که این صور و هیاکل نمی توانند در عالم عقلانی محض ثبوت داشته باشند، و اینکه حقیقه دارای امتداد و بُعد بوده، در قیاس با جهان محسوس، از نوعی مادیت "غیرمادی" برخوردارند. علاوه بر این، صور مذکور دارای کالبد خاص و نحوی تقرّر در مکان نیز هستند. (در اینجا مایلیم اصطلاح "جسم روحانی لطیف"<sup>۲۲</sup> را که توسط "هنری مور"، فیلسوف افلاطونی "کمبریج"، ابداع شده یادآوری کنم. معادل دقیق این اصطلاح را در آثار صدرای شیرازی، فیلسوف ایرانی پیرو افلاطون، می توان یافت). به همین دلیل، متفکران ما این امکان را متفی دانستند که ذهنی واحد، پگانه محمل این صور و پیکرها باشد: احتمال اینکه آنها غیر واقعی و نیستی محض باشند نیز کنار نهاده شد، چرا که در این صورت راهی برای تشخیص و درجه بندی یا ارزیابی آنها وجود نداشت. بنابرین، وجود این جهان برزخی، یا عالم مثال، به یک ضرورت متافیزیکی مبتدل شد. تخیل، قوه ادراک خاص این عالم است. عالم مثال از نظر هستی شناسی در مرتبه ای بالاتر از جهان محسوس و پایین تر از عالم عقل محض قرار دارد؛ این عالم از جهان محسوس غیرمادی تر است، اما به اندازه عالم عقل محض، مجرد نیست. این تلقی از خیال که برای حکمای مثاله ما همواره کمال اهمیت را داشت مبنایی برای تصدیق رؤیاها و گزارشهای شهودی در وصف و بازگویی "وقایع آسمان" و همچنین اثبات حقانیت مناسک نمادین در اختیار آنان نهاد. این تلقی

## شاهدان عالم خیال ضمن بازگشت، کاملاً آگاهند که "جای دیگر" بوده‌اند.

ناکجا آباد می‌رسند و ارونة ادراکات معمول در فضای مادیست، زیرا از این پس مکان در نفس قرار دارد، جوهر مادی متقوّر در جوهر روحانی است، نفس محیط بر بدن و حامل آن است. پس نمی‌توان گفت مکان روحانی کجا قرار گرفته است، چرا که در واقع به جای "قرار گرفتن"، "قرار می‌دهد" و "استقرار می‌بخشد". "جای آن" همه‌جا است. البته میان جهان محسوس و عالم مثال تطابقی تئوپوگرافیک وجود دارد و یکی مظهر دیگری است. با این همه، عبور از یکی به دیگری بدون انقطاع میسر نیست. گزارشهای بسیاری این نکته را تأیید می‌کنند. شخص عازم می‌شود، ولی در نقطه‌ای مختصّات جغرافیایی موجود در نقشه‌های ما در هم می‌ریزد، بدون اینکه "سالک" متوجّه آن شود؛ تنها بعد از واقعه است که با ترس یا حیرت بر آن واقف می‌شود. اگر سالک متوجّه این تغییر می‌شد، می‌توانست به اختیار خود بازگردد یا راه را به دیگران نشان دهد. اما او فقط قادر است وصف کند کجا بوده است و قادر به راهنمایی دیگران نیست.

### ۲. خیال مجرّد

در اینجا به مسأله‌ای می‌پردازیم که آنچه گفته شد ما را برای طرح آن آماده ساخته است و آن، عضو یا قوه‌ایست که رسوخ به درون عالم مثال و سفر به اقلیم هشتم به مدد آن انجام می‌پذیرد. این چه عضوی است که می‌تواند حرکتی را که مستلزم بازگشت از بیرون به درون و وارونه ساختن موضع تئوپوگرافیک است ایجاد کند؟ این عضو

نشد. سوئندنبرگ چنین می‌گوید: «هر چند همه چیز در آسمان همانگونه در مکان و فضا ظاهر می‌شود که در این جهان به نظر می‌رسد، اما فرشته‌ها تصور یا ایده‌ای از مکان و فضا ندارند. [در واقع،] هرگونه پیشروی در عالم روحانی از تحولات حالت درون ناشی می‌شود... در نتیجه، آنهایی به یکدیگر نزدیکند که حالت مشابهی دارند و آنان که حالتشان متفاوت است از هم دورند. و فضاها در آسمان چیزی بجز حالانی بیرونی نیست که با حالات درونی انطباق دارد. این تنها وجه تمایز آسمانها از یکدیگر است... وقتی... کسی از یک محل به سوی محل دیگر حرکت می‌کند... اگر مشتاق [رسیدن به] آن باشد زودتر و اگر نه دیرتر می‌رسد. مسیر به تناسب اشتیاق طویل‌تر یا کوتاه‌تر می‌شود... من غالباً شاهد این امر بوده‌ام و از آن در شگفت مانده‌ام. برپایه این واقعینها بار دیگر آشکار می‌شود که فواصل و نتیجه فضاها، برای فرشته‌ها کلاً مطابق حالات درونی‌شان معنی پیدا می‌کنند، و اینچنین، تصوّر یا مفهوم فضا نمی‌تواند وارد اندیشه‌هایشان شود، هر چند فضاها همان‌گونه که در این جهان موجودند، نزد آنها موجودند»<sup>۲۲</sup>

این وصف بخوبی بر ناکجاآباد و شهرهای مرموز آن تطبیق می‌کند. اجمالاً چنین استنباط می‌شود که مکانی روحانی و مکانی جسمانی وجود دارد. انتقال از یکی به دیگری به نوعی برطبق قوانین همین فضای متجانس مادی انجام می‌پذیرد. فضای روحانی در قیاس با فضای جسمانی "ناکجا"ست و همه چیز از دید آنان که به

مادی در جای خود یا داخل کالبدی دیگر قرار می‌گیرد، "درون" عالم خود یا عوالم دیگر واقع نمی‌شوند. برعکس. عالیشان "درون" آنهاست. او همین روکشاب "تئولوجیا" که به ارسطو نسبت داده شده (همان نسخه عربی سه "الفاد" آخر اثر فلوپین که ابن سینا بر آن حاشیه نوشته و همه متفکران مورد بحث ما آن را مطالعه کرده و مورد تأمل قرار داده‌اند) توضیح می‌دهد که هر یک از ذوات مجردة روحانی در "کلّ آسمان خویش" قرار دارد. البته همه این ذوات مستقل از یکدیگر تقرّر و ثبوت دارند، ولی همزمان با هم موجود بوده و هر یک محاط در دیگری است. کاملاً خطاست که این عالم دیگر را یکپارچه و بی‌شکل تصور کنیم. در حقیقت اشکال متعددی در آن وجود دارد، اما مواضع نسبی در فضای روحانی همان قدر با مواضع موجود در فضای محاط در آسمانهای پرستاره متفاوت است که شرایط بودن "درون" یک کالبد با بودن در "کلّ آسمان خویش" تفاوت دارد. بر این اساس می‌توان گفت که "در پس این عالم، آسمان، زمین، دریا، جانوران، گیاهان و انسان آسمانی وجود دارد، اما همه ذوات موجود در آن آسمانیند؛ ذوات روحانی متقرّر در آنجا معادل انسانند ولی نه به این معنی که زمینی باشند».

دقیق‌ترین صورت مدوّن این آوا را در سنت حکمت الهی غرب شاید بتوان در آثار "سوئندنبرگ"<sup>۲۳</sup> جستجو کرد. بسختی می‌توان از وسعت تطابق سخنان این حکیم الهی و شهودی سوئدی با آرای سهروردی و ابن عربی با صدرا شیرازی شگفت زده

## هر که معنی حقیقت یافت، بدان چشمه رسد. چون از چشمه برآمد استعداد یافت.

هیچیک از حواس یا قوای ارگانیسم مادی نیست؛ به طریق اولی، عقل محض نیز نیست، بلکه نیرویی واسطه است که قبل از هر چیز نقش وساطت دارد، یعنی خیال فعال. اما برای پیشگیری از سوء تفاهم، این نکته را باید متذکر شویم که عضو یا قوه مورد نظر ما عضویتیست که تبدیل حالات روحانی درونی را به حالات بیرونی، به وقایع دیداری که این حالات درونی را تمثیل می‌بخشند، ممکن می‌سازد. هرگونه پیش رفتن در فضای روحانی بواسطه تبدیل یا استحاله مذکور صورت می‌پذیرد، یا به تعبیر بهتر، همین تبدیل و استحاله است که به فضا، فضاییت می‌بخشد. این استحاله، فضایی را که آنجاست، و نیز "نزدیکی"، "فواصل" و مکانهای "دور" را ایجاد می‌کند. اصل موضوعه نخست این است که خیال یک قوه روحی محض، مستقل از ارگانیسم مادی بوده و در نتیجه می‌تواند پس از نابودی آن به حیات خود ادامه دهد. صدرای شیرازی یکی از کسانی است که در موارد متعدّد بر این نکته تأکید کرده است.<sup>۲۵</sup> روح همانگونه که در زمینه توان عقلانی‌اش برای ادراک معقولات مستقل از کالبد مادی و طبیعی‌ست، در زمینه توان و فعالیت تخیلی خویش نیز مستقل است. بعلاوه، آنگاه که روح از این جهان مفارقت می‌یابد، همچنان می‌تواند از قوه خیال فعال بهره بگیرد. بنابراین، روح بواسطه ذات خود و این قوه قادر است اشیاء انضمامی را - که هستی آنها، آنگونه که در ادراک و تخیل محقق شده، صورت وجودی انضمامی‌شان را تشکیل می‌دهد - ادراک کند. به عبارت

دیگر، آگاهی و موضوع آن در اینجا از نظر هستی‌شناسی غیرقابل تفکیک است. همه قوای روح بعد از مفارقت از جسم، در قوه تخیل فعال جمع و متمرکز می‌شوند، زیرا در آن هنگام ادراک مخیل در آستانه‌های مختلف حواس پنجگانه ظاهری متفرّق نخواهد بود. از آنجا که اکنون دیگر به وجود ادراک مخیل برای محافظت از کالبد طبیعی که به شرایط متحوّل جهان خارج سپرده شده نیازی نیست، این قوه سرانجام می‌تواند برتری حقیقی خود را بر ادراک حسی نشان دهد.

صدرای شیرازی می‌نویسد: آنگاه همه قوای نفس‌گویی به قوه‌ای واحد مبذل می‌شود که همان قوه "تصویر" و "تمثیل" است. تخیل نفس به ادراکی حسی از امور فوق محسوس [عالم غیب] مبذل می‌گردد. رؤیت خیالی نفس همچون رؤیت حسی اوست. اینچنین، حس شنوایی، بویایی، چشایی و لامسه نفس [حواس خیالی] کاملاً مانند قوای حسی متناظر خود هستند، اما این حواس خیالی به عالم فوق محسوس انتساب می‌یابند. در حالی که در "عالم خارج" پنج قوه حسی وجود دارد که هر یک دارای عضو خاص خود در بدن است، این حواس در "جهان درون" در قالب حسی واحد (حس مشترک) با هم ترکیب می‌شوند.

صدرای شیرازی با یکسان انگاشتن تخیل و *Cursus Subtilis* به یونانی: *Okhema*، یعنی محمل یا کالبد لطیف نفس، در خلال این متون، فیزیولوژی کاملی در زمینه "کالبد لطیف" و در نتیجه "کالبد

اخروی"، ارائه می‌دهد. و بر این اساس حتی ابن‌سینا را متهم می‌کند که کنش ادراک مخیل آنجهانی را با آنچه در زندگی اینجهانی در رؤیایا واقع می‌شود، یکسان دانسته است. ملاصدرا مدعی است که قوه خیال حسی هنگام خواب از فعالیت ارگانیکی که در کالبد مادی جریان دارد، تا می‌پذیرد. بنابراین، شرایط و مقدّمات فراوانی لازم است تا این قوه از حداکثر که فعالیت، آزادی و خلوص بهره‌مند شد و الا خواب صرفاً نوعی بیداری در جهت دیگر خواهد بود. اما بر پایه حدیثی که پیامبر (ص) و در مواردی به امام اول شیعیان (ع) نسبت داده شده، چنین نیست «مردی خفته‌اند؛ چون مرگشان سررسد، بیدار می‌شوند».

اصل موضوعه دیگر این است که خم مجرّد در حقیقت نیروی ادراکی و عضو برای [وصول به] معرفت حقیقی است ادراک و آگاهی خیالی در حیطه عالم خواه خود - یعنی عالم مثال، عالم شهرهای رمز نظیر هورقلیا، آنجا که زمان وارونه می‌شود مکان، که صرفاً وجه ظاهری حالتی باط است، به اختیار خلق می‌گردد - دارای نظم معین و ارزش معرفتی (ادراکی) خواه خویش است.

بنابراین، قوه خیال بر "محور" دو قوه ادراکی دیگر قرار گرفته و عالم خیال ثمة هوالمی متناسب با دو قوه دیگر (ادراک حسی و عقلی) است. به عبارت دیگر، خیال تحت نوعی نظارت قرار دارد که از این‌که به گمراهی رود، یا از بی‌مبالائی ضایع گردد، محافظت می‌کند.

## • حکایات سهروردی و قصص

موجود در سنت شیعی  
حکایت نیل به "سرزمین امام  
غائب [عج] را باز می‌گوید،

مخیل می‌توان تجربه نمود. اجازه دهید  
بار دیگر بر این نکته تأکید کنم که مراد از  
خیال در اینجا همان مفهوم رایج در زبان  
امروزی ما نیست، بلکه مقصود، دیدار  
باطنی و خیال صادق است. و خیال صادق  
باید به مثابه امری حائز ارزش معرفتی یا  
ادراکی نام تلقی گردد. اینکه ما دیگر قادر  
نیستیم با تعابیری بجز *La folle du logis*<sup>۳۱</sup>  
درباره خیال سخن بگوییم، شاید به  
این دلیل باشد که ما آن معیارها و قواعد،  
نظام و "سازمان محوری" را که ضامن  
عملکرد ادراکی خیال (که من گاه آن را «ملکه  
خیال»<sup>۳۲</sup> خوانده‌ام) است، به فراموشی  
سپرده‌ایم.

باز هم تأکید می‌کنم، عالمی که این  
حکمای اشرافی در آن به مکاشفه و تحقیق  
می‌پرداختند، کاملاً "واقعی" است. واقعیت  
این عالم ابطال ناپذیرتر و منسجم‌تر از عالم  
تجربی است که واقعیت آن بواسطه حواس  
ادراک می‌شود. شاهدان این عالم ضمن  
بازگشت کاملاً آگاهند که "جای دیگر"  
برده‌اند. آنها را نمی‌توان شیذوفرنیک  
پنداشت! عالم خیال در پس کنش ادراک  
حسی پنهان است و باید در ورای قطعیت  
عینی و ظاهری ادراک حسی جستجویش  
کرد. بنابراین، بدون تردید نمی‌توانیم این  
عالم را "خیالی" به معنای متداول کلمه،  
یعنی غیر واقعی و نامتقرّر وصف کنیم.  
همانگونه که کلمانی چون *Originaire*  
(بومی)، *Original* (اصلی، ابتکاری) و  
*Originel* (نخستین، ازلی) در زبان فرانسه از  
کلمه لاتینی *origo* (مبدأ، سرچشمه)  
اشتقاق یافته‌اند. کلمه *Imago* (صورت

درست به همین دلیل است که نمی‌توان  
مسأله اصطلاح‌شناسی را نادیده گرفت. چرا  
در زبان فرانسه (و انگلیسی) معادل رایج و  
کاملاً افناع‌کننده‌ای برای مفهوم "عالم مثال"  
وجود ندارد؟ من از آن رو اصطلاح لاتینی  
*Mundus Imaginalis* را پیشنهاد کرده‌ام تا  
از خلط میان متملّی ادراک خیالی و آنچه  
بطور معمول "خیالی" نامیده می‌شود  
جلوگیری کنم. غالباً این تمایل وجود دارد که  
واقعی و خیالی را در برابر هم قرار دهند،  
گویی امر خیالی غیرواقعی و اوتوپیا  
است؛ همچنان که مرسوم است رمز را با  
تمثیل<sup>۲۹</sup>، یا تأویل معنای روحانی را با  
تفسیر تمثیلی یکسان شمارند. تمثیل، لفاف  
یا تقلید هجوآمیز چیزیست که از پیش  
می‌دانیم یا لااقل می‌توانیم از طریق دیگری  
بفهمیم، حال آنکه ظهور یک صورت مثالی  
که می‌تواند به مثابه یک رمز وصف شود،  
پدیده‌ای ازلی<sup>۳۰</sup> است. ظاهر این صورت  
مثالی هم بلاشرط و هم غیرقابل تحویل بوده  
و چیزیست که در این عالم نمی‌تواند خود  
را به طریق دیگری متجلی سازد.

حکایات سهروردی و قصص موجود در  
سنت شیعی که حکایت نیل به "سرزمین امام  
غائب [عج]" را باز می‌گوید، هیچیک خیال  
واهی، غیر واقعی یا تمثیلی نیستند، زیرا  
اقلیم هشتم یا ناکجا آباد همان چیزی نیست  
که ما معمولاً اوتوپیا می‌نامیم. اقلیم هشتم به  
مثابه عالمی که از حیطه کنترل و نظارت  
تجربی علوم [جدید] خارج است، عالمی  
فراحسی است که تنها به مدد ادراک مخیّل  
می‌توان آن را درک کرد و حوادثی را که در  
آنجا به وقوع می‌پیوندند، صرفاً به یاری آگاهی

چنین است که قوه خیال می‌تواند به طیفه  
حقیقی خویش پرداخته و زمینه وقوع  
حوادثی را که در حکایات مکاشفه‌آمیز  
سهروردی و دیگران نقل شده، فراهم آورد،  
زیرا تقرب جستن به اقلیم هشتم باید به مدد  
قوه خیال انجام پذیرد. شاید دلیل وجود  
اهتدال و متانت فوق‌العاده در زبان  
حماسه‌های عرفانی ایرانی را (از عطار گرفته  
تا جامی، و همچنان تا نورعلی شاه) که در  
آنها صور ازلی یکسانی دائماً از طریق  
تمثیلهای تازه بسط و تفصیل می‌یابد، در  
همین نکته باید جستجو کرد. هرگاه خیال  
منحرف شده و صایع گردد، و نتواند وظیفه  
درک و تولید تمثیلهایی را که به معرفت  
باطنی منتهی می‌شود به انجام رساند،  
می‌توان چنین انگاشت که عالم مثال (عالم  
سلکوت) ناپدید شده است. این زوال و  
انحطاط در عرب از هنگامی آغاز شد که آیین  
"ابن رشد" کیهان‌شناسی ابن سینایی را همراه  
با سلسله مراتب فرشتگان واسطه مرکب از  
نفوس یا نفوس فلکی، سرود شمرد. این  
نفوس فلکی (که در سلسله مراتب فرشتگان  
سبب به عقول ملکی در مرتبه پایین‌تری  
فرار دارد) در حقیقت از موهبت قوه خیال به  
خالص‌ترین صورت آن برخوردار بود. آنگاه  
که عالم این نفوس ناپدید شد، قوه خیال نیز  
مختل گردید و کوچک شمرده شد. به این  
تسریب هشداری را که بعدها از سوی  
"پاراسلسوس"<sup>۲۶</sup> صادر شد و دیگران را  
برحذر داشت تا "خیال حقیقی"<sup>۲۷</sup> (نامی که  
کیمیاگران بر خیال نهاده بودند) را با پندار یا  
خیال واهی که "شالوده دیوانگی" است  
اشباه نکنند، می‌توان دریافت.<sup>۲۸</sup>

## \* قوه خیال بر "محور" دو قوه ادراکی دیگر قرار گرفته و عالم خیال تمثیل عوالمی متناسب با دو قوه دیگر (ادراک حسی و عقلی) است.

تمایز میشود. نه اوتوپیاها، نه قصه‌های علمی-تخیلی و نه حتی امگا پوینت<sup>۳۳</sup> شوم ما، هیچیک در عبور از این عالم به سوی ناکجا آباد توفیقی ندارند. آنان که اقلیم هشتم را شناختند، به جعل اوتوپیا نپرداختند، چنانکه غایت تفکر شیعی نیز تحقق یک خیال خام اجتماعی - سیاسی نیست؛ این تفکر یک معادشناسی است، نوعی انتظار است، و اینچنین، هم اکنون و همین جا بر حضوری حقیقی در عالم دیگر دلالت دارد و بر آن عالم شهادت می‌دهد.

شکی نیست که متافیزیسینهای سنت‌گرا و غیرسنت‌گرا و نیز روان‌شناسان، می‌توانند در این زمینه نظرات متعددی بیان کنند. ولی من در اینجا در مقام یک نتیجه‌گیری موقت به طرح سه سؤال جزئی اکتفا می‌کنم:

۱ - ما دیگر در فرهنگی سنتی شریک نیستیم. ما در تمدنی علمی زندگی می‌کنیم که می‌گویند حتی بر تصاویر غلبه یافته است. اطلاق عنوان "تمدن تصویر" (مجلات، سینما و تلویزیون) به تمدن امروز کاملاً رایج شده است. اما نمی‌توان مطمئن بود که این تعبیر رایج، همچون سایر مشهورات، نوعی سوء تفاهم فاحش و کج فهمی تام و تمام به بار نیآورد. زیرا تصویر به جای آنکه به مرتبه‌ای از عالم که بدان تعلق دارد ارتقاء داده شود و عملکردی رمزی<sup>۳۴</sup> که راهبر به سوی معانی باطنی است پیدا کند، صرفاً به مرتبه ادراک حسی تنزل یافته و صراحتاً خوار شمرده می‌شود. آیا جز این است که هر قدر این سیر نزولی تداوم پیدا کند، مردم به همان میزان نسبت به امر مثالی

راسیونالیستی و خردانگارانانه از خیال داشته‌اند. قوه خیال ما به انحراف رفته و پیوند مستمر آن با اراده معطوف به قدرت سرچشمه بی‌پایان خوف و وحشت خواهد بود، مگر آنکه به نوعی کیهان‌شناسی که از لحاظ ساختار و مراتب مشابه کیهان‌شناسی فلاسفه اشراقی سنتی بوده و عوالم متعددی را در قالب نظامی متصاعد در برگیرد، دسترسی داشته باشیم. در غیر این صورت، ما خود را به جستجوی نظام جدیدی از خیال محدود خواهیم کرد. اما یافتن چنین نظامی تا زمانی که در روشی برای "فاصله" گرفتن از واقعیت به مفهوم متداول و تأثیر نهادن بر آن خلاصه می‌شود، دشوار خواهد بود. حال، به محض آنکه این واقعیت را با واقعیت مورد نظر حکمای مثاله سنتی قیاس کنیم، در می‌یابیم که بی‌جهت محدود شده و این تحدید، نفس واقعیت را منتزاع ساخته است. اصطلاح دیگری که همواره بعنوان بهانه‌ای برای محدود کردن واقعیت ارائه می‌شود "خیال‌پردازی" است، فی‌المثل خیال پردازی ادبی؛ یا به تعبیری امروزی‌تر، خیال پردازی اجتماعی.

اما از طرح این پرسش‌گریزی نیست که چه ضرورتی داشت عالم مثال مفقود شده و جای خود را به امر واهی و "خیالی" بسپارد؟ چه ضرورتی ایجاب می‌کرد که "مثال" ناسوتی شود و به مرتبه "پندار واهی" تنزل یابد و آنچه موهوم، خوف‌انگیز، هیولایی، مرگبار، پست، بیهوده و عبث است جلوه فروشی کند؟ برعکس، هنر و تخیل در فرهنگ سنتی اسلامی با ویژگیهایی چون قداست، جدیت، وقار، شیوه پردازی و معنی

خیالی) نیز می‌تواند علاوه بر کلمه مشتق Imaginary (خیالی، غیرواقعی)، کلمه Imaginal (مثالی، خیالی) را نیز به دست بدهد، اینگونه می‌توانیم ازعالم مثال (Imaginal World) به عنوان برزخی میان عالم محسوس و معقول سخن گفته و هرگاه با تعبیر عربی "جسم مثالی" به معنای "کالبد طیف" روبرو شویم، آن را به Imaginal Body - و البته نه Imaginary Body - ترجمه کنیم. در این صورت شاید در تعیین موضع صوری که نه "اساطیری" و نه "تاریخی" اند، با دشواری کمتری مواجه شویم؛ این ترجمه شاید جواز عبوری در اختیار مان نهد تا در مسیری که به "اقلیم گمشده" منتهی می‌شود، قرار گیریم.

برای آنکه شهامت پیمودن این مسیر را پیدا کنیم، بناگزی باید از خود بپرسیم که "واقعیت" ما، "واقعیت از دید ما" چیست، تا آنگاه که این واقعیت را پشت سر می‌نهیم، به چیزی بیش از یک عالم غیر واقعی یا اوتوپیا دست پیدا کنیم. علاوه بر این باید بپرسیم: "واقعیت" این متفکران اشراقی سنتی چیست که نیل به اقلیم هشتم، ناکجا آباد را برایشان مبسر می‌سازد؟ آنها چگونه می‌توانند عالم محسوس را بدون انفصال از واقعیت پشت سر نهند؟ یا به تعبیر بهتر، چگونه است که آنان فقط با انجام این کار به واقعیت حقیقی دست می‌یابند؟ این امر متضمن وجود یک سلسله مراتب وجودی است که نسبت به سلسله مراتب هستی ما سراسر حاصل بیشتری دارد. بیایید از اشتباه بهره‌یزیم و بسادگی بپذیریم که نیاکان ما در مغرب زمین تصویری بیش از حد



**\* صدرای شیرازی می نویسد:**  
**"آنگاه همه قوای نفس گویی به**  
**قوه‌ای واحد مبدل می‌شود که همان**  
**قوة "تصویر" و "تمثیل" است.**

□ این مقاله از مأخذ زیر ترجمه شده است:

*Henry Corbin on Imagination:  
Mundus Imaginalis Or The  
Imaginary and the Imaginal.  
Golgonooza Press, 1976.*

**1 - Imaginary**

**2 - Utopian**

**3 - Eighth Clime**

**4 - Imaginative Consciousness**

**5 - Cognitive Imagination**

**6 - Spiritual Initiation**

**7 - Gnostic**

**۸ - Crimson Archangel** . ترجمه

رساله "عقل سرخ" به زبان فرانسه در مجموعه درباره اسلام ایرانی، وجوه معنوی و فلسفی، جلد دوم، کتاب دوم: سهروردی و افلاطونیان ایران، پاریس (گالیمار)، ۱۹۷۱، آمده است. برای مطالعه بیشتر در این زمینه به طور خاص کتاب هفتم از جلد چهارم همین مجموعه درباره "امام غائب" (عج) رجوع شود.

**9- Protokistos**

**۱۰ - Thomas More (۱۵۳۵ - ۱۴۷۸)**

(م.) سیاستمدار و نویسنده انگلیسی.

**11 - Orientation**

**12- Ubi**

۱۳ - بنابراین طرح فلک الافلاک در علم هیأت ارسطویی یا بطلمیوسی اشاره‌ای نموداری است و هر چند این علم منسوخ شده، ولی همچنان اعتبار دارد. بدین معنی

نرسدید را در هم شکسته، "واکنش لادری‌گرایانه" را حتی کند؛ بدین معنی که در خلوت متقابل آگاهی و موضوع آگاهی، تفکر و وجود، رسوخ می‌کند. در اینجا پدیدار شناسی به هستی شناسی مبدل می‌شود. بدون شک این همان اصل موضوعی است که در تعالیم مؤلفان ما درباره امر مثالی تلویحاً به آن اشاره شده:

هیچ مناط خارجی برای تجلی ملک بجز نفس تجلی وجود ندارد. فرشته همان "جذبه"، همان از خود بدر شدن ماست که از تحوّل در حالت وجودی ما حکایت می‌کند. از این رو، کلمات فوق همچنین بیان می‌دارد. که راز وجود ماورای طبیعی «امام غائب [عج]» در ذهن و آگاهی شیمی چیست. کسی که در آن حال روحی نباشد، قادر به مشاهده او نخواهد بود.

سهروردی در حکایت "عقل سرخ" خویش به همین نکته اشاره داشته و مقصود او از جمله‌ای که در آعار سخن از او نقل کردیم، همین است: «اگر خضر شوی، از کوه قاف آسان توانی گذشتن.»

بیگانه تر شده و بیش از پیش محکوم به تولید "داستان" خواهند شد؟

۲ - آیا مجموعه صور خیال و مناظر و مرابای این حکایات اشراقی بدون حقیقت ازلی، عینی و تقلیل‌ناپذیر صورتهای مثالی که منشأ غیر عقلی داشته و ظهور ناگهانی آنها در جهان ما غیرقابل پیش‌بینی است، امکان وجود پیدا می‌کرد؟

۳ - آیا این دقیقاً همان اصل موضوع عینیت عالم مثال نیست که از سوی برخی افسراد (هرمپان<sup>۳۲</sup>، گابالپست‌ها<sup>۳۵</sup>) و باره‌ای هلایم رمزی (ماندالاها<sup>۳۳</sup>) که تأثیری سحرآمیز بر صورتهای ذهنی دارند، بگونه‌ای که به آنها واقعیت عینی می‌بخشند، به ما القا یا تحمیل می‌شود؟

ما بلم برای آنکه به یکی از پاسخهای محتمل سؤال مربوط به واقعیت "عینی" موجودات فوق طبیعی و برخورد با آنها اشاره‌ای شود، خواننده را به مکتوبی خارق‌العاده ارجاع دهم که در آن "ویلپه دو لیل - آدام"<sup>۳۷</sup> چهره پیامبر مرموز را که چشماسی سفالین دارد توصیف می‌کند: «ذهن فادر است چهره او را ادراک کند. موجودات زنده تنها نیروی نهفته در آن ذات کسروبی را حس می‌کنند.» او می‌گوید: «سلانک تنها در فضای مطلق و آزاد آسمانهای برین، جایی که واقعیت با آرمان اتحاد دارد، نقرّ جوهری دارند ... آنها فقط در جذبه‌ای که ذاتی آنهاست و خود موحد آند، خویش را ظاهر می‌سازند.»<sup>۳۸</sup>

کلمات اخیر - "جذبه‌ای که ذاتی آنهاست" - از نظر من وضوح و شفافیتی الهام گونه دارد، چرا که می‌تواند صخره



مکاشفات روحانی مربوط به عالم معنی را با اوهامی که محصول داستانهای علمی - تخیلی اند اشتباه می گیرند. ورطه‌ای بی پایان این دو را از یکدیگر جدا می کند.

۲۵ - به اثر مؤلف درباره اسلام ایرانی ... ، جلد چهارم، کتاب پنجم «مکتب اصفهان»، رجوع کنید. فصل دوم این کتاب کلاً به نوشته‌های ملاصدرا اختصاص یافته است.

۲۶ - Paracelsus (۱۵۴۱ - ۱۴۹۳ م.) ، کیمیاگر و پزشک آلمانی.

27 - Imaginatio Vera

۲۸ - رجوع کنید به کتاب کربن تحت عنوان تخیل خلّاق در تصوّف ابن عربی پرینستون، لندن، ۱۹۶۹، صفحه ۱۷۹.

۲۹ - "تمثیل" به مفهوم رایج در ادبیات، معادل Allegory.

30 - Primordial Phenomenon (Urphaenomen)

۳۱ - این تعبیر در زبان فرانسه معادل کلمه "خیال" به کار می رود و معنای تحت‌اللفظی آن "زن دیوانه خانه" است.

32 - Imaginatrice

33 - Omega Point

34 - Hermetists

35 - Cabalists

36 - Mandalas

Villiers de L'Isle - Adam - ۳۷

(۱۸۸۹ - ۱۸۳۸)، نویسنده فرانسوی.

۳۸ - ویلیه دولیل - آدم، L'Annonciateur (مؤخره).

که تفاوتی نمی کند شما توسط موشک پاماهواره چقدر بالا بروید؛ مادامی که از "آستانه" نگذشته اید، یک اینچ هم به سوی ناکجاآباد پیش نرفته اید.

۱۴ - در زبان یونانی Taexo و در عربی "ظاهر".

۱۵ - در زبان یونانی Taeso و در زبان عربی "باطن".

۱۶ - بزبان فرانسه Sens.

17- Agnostic Reflex

۱۸ - در خصوص این معنای "حضور" به مقدمه مؤلف بر کتاب المشاعر ملاصدرا رجوع کنید.

19- Mundus Imaginalis.

۲۰ - در خصوص آنچه از این پس مطرح می شود به کتاب ارض ملکوت، کالبد انسان در روز رستاخیز: از ایران مزدایی تا ایران شیمی نوشته هانری کربن (ترجمه سیدضیاءالدین دهشیری، مرکز ایرانی مطالعات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۵۸) رجوع کنید.

21- Imaginalla

22- Spissitudo spiritualis

۲۳ - Emanuel Swedenborg (۱۷۷۲ - ۱۶۸۸ م.)

۲۴ - آسمان و شگفتیهای آن، همچنین دوزخ و برزخ، برمنبای دیده‌ها و شنیده‌ها ترجمه انجمن سوئدنبورگ، لندن، ۱۸۷۵، سوئدنبورگ بارها بر این نظریه درباره زمان و مکان تأکید کرده است. اگر به این نظریه بها داده نشود، تجربه‌های وی را می توان با اقامه دلایلی که همان قدر ساده‌اند که پیچ و بی اعتبار، پاسخ گفت. این نوع استدلالها،

# اعجاز و کرامت

آیت الله سید محمد خامنه‌ای

مقاله حاضر متن سخنرانی آیت الله سید محمد خامنه‌ای در کنگره بزرگداشت علامه محقق فیاض لاهیجی بود که در تیرماه سال جاری در گیلان برگزار شد.

بحث از اعجاز و معجزه و کرامت اگر چه دارای ابعاد گوناگون است و از دیدگاه‌های بسیاری می‌توان به آن نگریست، اما جایگاه اصلی آن علم کلام است و علم کلام همانگونه که به آن نگاهی خواهیم انداخت بسیار ناقص و نارسا از آن بحث نموده است. همچنان که در تاریخ علم کلام اسلامی آمده و روشن است، این رشته از علوم نقلی در یک تقسیم کلی در دست سه مکتب و سه دسته از متکلمین مسلمان بوده است: متکلمین امامیه، متکلمین معتزله، متکلمین اشاعره.

۱- متکلمین امامیه، که شاید برخلاف مشهور کهن‌ترین و پر سابقه‌ترین مکاتب دیگر باشند، از صدر اسلام و بلافاصله پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) به دامان عترت و اهل بیت معصومین (ع) پناه برد و از آن منبع غنی و پر بار و آبخورهای دسترس و آماده در طول سه قرن نخستین تاریخ اسلام، معارف فراوان و حقایق بسیار فراچنگ آورد. در موضوع تعبد به عقل یا نقل که مورد اختلاف اشاعره و معتزله بوده امامیه بصورتی صحیح از هردوی این منابع خداداده بهره می‌برد و یکی را در مقابل پذیرش دیگری رد و طرد نمی‌کرد. متکلمین امامیه در عین آنکه به عقل و استدلال و تا حدودی به فلسفه یونانی ترجمه شده به عربی (در اواخر قرون دوم و سوم ه) نظر داشتند ولی بیشترین بهره خود را از ائمه معصومین و پس از آنها از متون و احادیث اهل بیت می‌گرفتند و از این روست که علم کلام نزد متکلمین امامیه رویهم رفته از اوج و شکوفایی بیشتری برخوردار است و این همان میراثی است که بعدها دستمایه فلسفه اسلامی گردید و راه آن فلسفه را از فلسفه یونانی - تا حدودی بسیار - جدا نمود. اگر در آراء برخی متکلمین امامی انحراف یا اهو بجایی دیده شده است معلول سلیقه‌ها و دیدگاههای ضعیف خود آن عده از متکلمین بوده است.

سبب اعتدال متکلمین امامی در گزینش عقل و نقل، آن بود که اصولاً کلمات امیرالمومنین علی علیه السلام و ائمه دیگر جوهری استدلالی و عقلی داشت که آن نیز از

سرچشمه وحی و دامان معارف مقام رسالت پیامبر اکرم (ص) مایه گرفته بود و پیروی از همین کلمات و تعبد به متقلات بازمانده از بساط آنان، خود نوعی عقل‌گرایی و استدلال پیشه‌گی را بوجود می‌آورد.

با وجود این صیغه اصلی تکلم امامیه، باید افزود که به سبب سیطره عمومی کلام اشاعره و معتزله از قرن سوم و چهارم به بعد، متکلمین امامیه نیز - جز در مسئله امامت و چند مسئله دیگر - گوشه چشم به دو مکتب دیگر رقیب داشتند، و در همین مسئله اعجاز و کرامت دیده می‌شود که متکلمین امامی نیز در همان ساحت متکلمین دیگرگام زده، به جای تحقق بیشتر در زرفای پیکران آن، به معدودی بحثهای سطحی و پاسخگویی به برخی شبهات و اشکالات معروف پرداخته‌اند.

۲- متکلمین معتزله: این دسته از متکلمین غیر امامیه - که می‌توان ادعا کرد با اصطلاح امروز شیوه و مشی پوزیتیویستی داشتند - جز در مواردی که اصول اعتقادی و ضروریات عقیده اسلامی اقتضاء می‌کرد، به منابع غیر عقلی (و غیر تجربی) تکیه نمی‌کردند و پس از ترجمه فلسفه یونانی به عربی، به اقتباس و حتی تقلید از آن پرداختند و اموری را که به نظر آنان با عقل منطبق نبود، انکار کردند.

اصحاب این مکتب به بهانه تمسک و اعتماد به عقل، هر آنچه را که تجربه و علم اندک آنان از حقایق جهان بزرگ و عقل شخصی اجازه نمی‌داد، نمی‌پذیرفتند و رد می‌کردند و یکی از این حقایق، وجود و صحت کرامات اولیاءالله بود که معتزله منکر آن بودند.

۳- متکلمین اشعری (یا اشاعره): این دسته از متکلمین نه مانند معتزله به عقل و استدلال تکیه کافی می‌کردند و نه به احادیث گرانمای اهل بیت - که مورد توجه امامیه بود - می‌پرداختند. پایه و منبع اصلی معارف و مفتاح مسائل آنان، معدود احادیث نبوی بود که بنام سنت به آن نظر داشتند و می‌دانیم که قرآن مجید نیز اگر چه منبع مورد قبول هر سه مکتب متکلمین بود ولی بعلت دشواریهای تفسیر و بهره‌گیری صحیح از آن و دوری غیر امامیه از احادیث تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام، نتوانست منبع کافی برای این متکلمین باشد و در نتیجه در پیچ و خم تعارضات ظاهری مفاهیم آیات فرو ماندند و راه به حق و واقع نبردند.

اشاعره در میان متکلمین مسلمان، فرومانده‌ترین آنها در حل مسائل معرفتی بودند زیرا با انکار عقل در مقابل شرع نیمی از ابزار درک معارف را از دست دادند و با بی‌اعتنایی به سنت حاصل از اهل بیت - که وارث اصلی و حقیقی پیامبر (ص) بودند - و ناتوانی از دسترسی به عمق معارف قرآنی، در نیمه دیگر نیز نتوانستند به عمق حقایق معارف اسلامی دست یابند.

با توجه به ضعف و ناتوانی ذاتی دو مکتب اعتزال و اشعری و اسبابی که در معرفی مکتب امامیه گذشت، هم علم کلام کارکرد چشمگیر و ژرفی در معارف اسلامی نداشت و روشن است که مسئله معجزات و کرامات نیز در هیچ یک از سه مکتب مذکور مرکز به پاسخ کامل خود نرسید.

مباحث عمده‌ای که متکلمین درباره اعجاز و کرامت مطرح می‌کردند مسائلی بود از قبیل اینکه آیا اعجاز و خرق عادت، مخصوص پیامبر است؟ (که معتزله به آن معتقد بودند) یا اولیاءالله قادر به بروز کرامت و خرق عادت می‌باشند، و... در همین زمینه مسئله تعریف معجزه و کرامت و فرق آن دو - و یا اینکه آیا معجزه به صورت تحدی است؟ و آیا خداوند امکان صدور آن را از دیگران سلب می‌کند؟ یا خاصیتی است در شخص نبی؟ و آیا خرق عادات ناشی از قدرت نبی ولی است؟ یا از خداست؟ همگی از مهمترین مباحث متکلمین بوده‌اند.

این کوتاه دستی دانش پژوهان معارف اسلامی ادامه یافت تا آنکه نخست فلسفه اسلامی به دست شیخ الرئیس ابن سینا و اخلاف او و سپس عرفان محی‌الدین ابن عربی و شاگردانش پای به میدان تحقیق و تحصیل گذاشت و از برکت معارف اصیل اسلامی در کتاب و سنت، پرده از رخسار بسیاری از مسائل دشوار علوم عقلی و معارف الهی برداشته شد.

به عبارت دیگر، کند و کاو مسئله معجزه و کرامت نیز - مانند بسیاری از مسائل علم کلام - بعدها به عهده فلسفه و عرفان گذاشته شد و همچنان که خواهیم دید امامیه نیز گاهی تحت پوشش و نام علم کلام (و از برکت احادیث اهل بیت) مسائل دشوار کلامی را اندک اندک به قلمرو فلسفه اسلامی کشاندند و آن را از اوام متکلمین پیشین رهانیدند تا به جایی که کتاب تجریدالکلام خواجه بزرگوار نصیرالدین طوسی - که در واقع سرپل انتقال علم کلام به فلسفه اسلامی است - سالها متکا و محور اصلی مباحثات فلاسفه در فاصله قرن هفتم تا یازدهم بود و آنگونه که معروف است بیش از یکصد شرح و حاشیه توسط فلاسفه این قرون بر آن و بر شرح (تجریدالکلام) علامه حلی نوشته شده است.

در سایه یک تحقیق گسترده می‌توان به این نتیجه شگفت دست یافت که فلسفه عالی صدرالمتألهین - که بظاهر ملقا و مصب فلسفه‌های مشاعی و اشراقی و عرفان یونانی و اسلامی است - در اصل، شکل تکامل یافته همان علم کلام نصیرالدین طوسی است که در طول چهارده قرن پربرکت به فلسفه مکتب شیراز و سید سند و صدرالدین شیرازی و دوانی و افاضل دیگر تا مکتب اصفهان و میرداماد انجامیده است و در مغز و روان صدرالمتألهین جایگزین گردیده و با اختلاط و چاشنی

عرفان ابن عربی و فلسفه سهروردی بصورت فلسفه  
متعالی و مکتب بی مانند متعالیه درآمد است.

با توجه به این حقایق تاریخی درباره مناسبات علم  
کلام و فلسفه در میان امامیه می توان به این سؤال پاسخ  
داد که چرا فیاض لاهیجی در کتاب خود (گهر مراد)  
پشت به متکلمین کرده و در مسئله محجزه و کرامت از  
سبک و ادله فلاسفه پیروی نموده است.

اگر کتاب گهر مراد را آنگونه که در اذهان است کتابی  
کلامی بدانیم و لاهیجی را که در قلمرو علم کلام گام زده  
است یک متکلم بحساب آوریم، شاید وی نخستین کسی  
باشد که در این مسئله، از نظریه فلاسفه و به دور از شیوه  
متکلمین، نگریسته و مانند متکلمین آن نپرداخته است.

فیاض لاهیجی در کتاب گرانقدر خود گهر مراد در  
بحث از محجزه و کرامت، تحت عنوان «حقیقت و نبوت»  
سخن گفته و برخلاف دیدگاه شایع و عام متکلمین - که  
محجزه را از فروع و نتایج نبوت بشمار آورده اند و قاعدتاً  
نایستی پس از ثبوت اصل نبوت نه آن پرداخت - کسی را  
نمی داند که علاوه بر دارا بودن قدرت علمی و پیش و  
ادراک فراتر از هادی بشر - که از آن به قوت ادراک تعبیر  
می کنند - دارای توان فراتر و فوق عادت بشر در طبیعت  
در معنی محجزه باشد که به آن قوت تحریک نام می دهد و  
هنگامی که انسانی به این درجه کمال رسید و بر او وحی  
نازل گردید، به مقام نبوت رسیده است.

در واقع، مقام نبوت به دنبال قدرت نظری و عملی  
صدور محجزه و کرامات از انسان برگزیده می آید نه اینکه  
قدرت اصحاب و تحریک طبیعت به دنبال نبوت باشد  
لاهیجی در فصل پنجم مقاله سوم کتاب گهر مراد در  
بیان حقیقت نبوت و ذکر خواص نفس سوری چنین  
می گوید:

بدان که حکما گفته اند در نفس ناطقه باید سه خاصیت  
مجموع باشد تا قامت قابلیتش به تشریف نبوت سرفراز  
تواند شد و هی ان یسمع کلام الله و یری ملائکة الله یعلم  
جميع المعلومات او اکثرها من عند الله و ان طبیعة مادة  
الکائنات باذن الله. بیانش آن است که نفس ناطقه را دو  
گونه قوت است: قوت ادراک و قوت تحریک.

پس به نظر حکما، نبوت از سه عنصر کلی بوجود  
می آید: ۱- وحی و اتصال معنوی با مبدأ ۲- قوت ادراک  
۳- قوت تحریک ماده و به دیگر سخن: اگر انسانی در  
مرحله ادراک و شناخت خود از جهان به مرحله کمال  
ممکن برسد آنچنان که در نفس او تأثیر بگذارد و آن را  
بگونه ای آینه وار روشن و تهذیب کند که توانی بیابد که  
حتی در ماده احسام و مادیات جهان تأثیر بگذارد و  
شایسته آن شود که بر او وحی و کلام و یا رسول الهی نازل  
گردد. نبی شده است و به مرحله نبوت رسیده است.

وی در توضیح شرط اول یعنی قوت ادراک، چنین

می گوید:

«ادراک بر دو گونه است: ادراک عقلی و ادراک حسی  
و خواص ثلاثه راجع شود به کمال قوت های سه گانه؛ چه  
کمال قوه ادراک عقلی (کلی) آن است که هر تعقلی که  
ممکن شود دیگری را به تعلم و نظر، در ازمنه متداوله،  
حاصل باشد مر او را به اسرع حصول در اقصر ازمنه، بقوه  
حدس بدون تعلم.

و کمال قوه ادراک جزئی (حسی و خیالی) - سیماً  
قوه متخیله - آن است که با آن بغایت قوی باشد، در  
نهایت انقیاء و اطاعت باشد مر قوه عقلیه را بحیثی که  
هنگام انتقاش و ارتسام نفس بصورت معقولات و اتصال  
وی به «عقل فعال» که مفیض علوم و کمالات است  
باذن الله تعالی و جبرئیل عبارت از اوست. قوه متخلیه  
منجذب شود به سوی قوه عقلیه، بعدی که هر صورتی که  
مرتسم شود در ذات نفس، بعنوان تجرد و کلیت، مرتسم  
شود مثالی و شبیحی از او در قوت متخیله بعنوان تمثل و  
جزئیت، سپس حکایت کند متخلیه، مدرکات قوه عقلیه را  
اگر ذوات مجرده باشد، به صورت شخصی از اشخاص  
انسان که افضل انواع محسوسات جوهریه است در کمال  
حسن و بهاء و اگر معانی مجرده و احکام کلیه باشد، به  
صور الفاظ مقروء محفوظه - که قوالب معانی مجرده  
است - در کمال بلاغت و فصاحت.

و چون تطبیق و ارتسام بصور مذکوره در کمال قوه و  
ظهور بود، ادا کند آن صور را به «حس مشترک» بحیثیتی  
که صور و ذوات، مدرک به حس بصر و صور الفاظ،  
مدرک بحس سمع گردد و چنان مشاهده شود که شخص  
در کمال حسن در برابر ایستاده، کلامی در فصاحت، القا  
می کند...»<sup>۱</sup>

این همان نظریه فلاسفه اسلامی است که وحی را  
نزول درجه به درجه ادراک و دریافت پیامبر از مرتبه ادراک  
عقلی به ادراک تخیلی می دانند که از این مرحله و از راه  
حضور معکوس معلوم عقلی و تخیلی در حس مشترک به  
مرحله احساس راه می یابد و مدرکات عقلی پیامبر به  
صورت الفاظ و اصوات در گوش او شنیده و احساس  
می گردد.

همچنین است حالت رؤیت فرشتگان، که ادراک  
عقلی ذوات و عقول مجرده با طی سلسله مراتب  
معکوس حس به خیال و عقل، این بار از عقل و خیال  
گذشته به واسطه حس مشترک به احساس بصر می انجامد  
و پیامبر، صورت فرشته (یا همان عقل مجرد) را به چشم  
خود می بیند (یعنی احساس می کند که می بیند).

لاهیجی این شکل اتصال با حقایق عالم را - که طبعاً  
به صورت علم حصولی نیست - همان قوت ادراک  
می داند که بدون این توان و قدرت، رتبه پیامبری میسر  
نیست و صدور معجزه نیز غیر ممکن است زیرا همچنان

که حکمت عملی بدون حکمت نظری حاصل نمی‌شود، نفس انسانی بدون تکامل از راه ادراکات عقلی - و آنگونه که بعد از این خواهد آمد - از راه انتقال از انسان صغیر به انسان کبیر (بلکه اندراج جهان ماده و معنی در قالب عقلی خود در نفس انسان کامل) توان سيطره و تأثیر بر جهان رانمی‌یابد. وی پس از گذار از این مرحله به مرحله تأثیر عینی در اشیاء می‌پردازد و می‌گوید:

«و اما کمال قوه تحریک آن است که نفس ناطقه در قوت فعل و شدت تأثیر به مرتبه‌ای رسد که هرچه «تصور» کند و هر صورتی که در خیال او نقش بندد و «اراده» به وجود او تعلق گیرد - فی الحال - در خارج موجود شود. این مرحله گاهی متحقق تواند شد که نسبت او در تصرف به ماده کائنات چون نسبت او باشد به ماده بدن خود، و چنان که هر نفسی در بدن خود به مجرد «تصور» تأثیر تواند کرد (چنانکه در صورت شهوت و غضب و خوف و رجا و خجالت و حیا این معنی نهایت ظهور را دارد). نفس مذکوره در هر بدنی، بلکه در هر ماده به مجرد «تصور» و تعلق «اراده» تأثیر تواند نمود.

و چون این نسبت متحقق گردد. مطیع او شود - هر آینه - ماده کائنات به حیثیتی که هر صورتی که خواهد در او به خواش او و به اذن خدا، موجود تواند شد...»

وی پس از شرح این دو مرحله؛ یکی انفعال و دیگری فعل، یکی تأثر از جهان و دیگری تأثیر در آن، به خاصیت سوم نبی می‌پردازد و می‌گوید: «و چون این مرتبه - که کمال قوت تحریک است - حاصل شود، خاصیت سوم نیز از خواص ثلاثه مذکوره متحقق شود و نفس ناطقه به حقیقت نبوت متحقق گردد و قابلیت «وحي» الهی حاصل آید، و تفاوت انبیاء در مراتب نبوت به حسب تفاوت خواص مذکوره باشد و مراتب شدت و ضعف و کمال و نقص.»

برای روشن شدن این مطلب باید به مقدمه‌ای پرداخت و چند نکته را به خاطر سپرد:

اول: آنکه نفس ناطقه دارای قدرت تأثیر است. این تأثیر گاهی با واسطه و با ابزار مادی است مانند تأثیر اراده بر عضلات و صدور حرکات بدنی و افعال و گاهی بیواسطه است مانند تأثیر درونی انسان بر خود و تأثیر بر اشخاص و اشیاء که به صورت اهجاز و کرامت و امثال آن که از هر یک در علم مربوط به آن بحث شده است.

دو: ریشه و منشأ این قدرت نفس همان سختیت و شباهت آن با مجردات (عقول و نفوس مجرد) است، که آنها نیز اظلال و امثله‌ای از روح و امر الهی هستند. لذا ابداعات نفس را «أمر» می‌خوانیم همچنانکه قرآن مجید نیز از ابداع و انشاء الهی به «أمر» تعبیر کرده است و ما در پایان مقابل به توضیح آن خواهیم پرداخت.

دوم: آنکه تأثیر نفس انسان در خود یا اشیاء دیگر،

درجات و مراتبی دارد به این ترتیب:

الف - نزدیکترین اشیاء به تحریک و تأثیر در «أمر» و ابداع نفس انسان، سلسله اعصاب مرکزی است که بر روی عضلات خارجی و محرکه بدن تأثیر دارد: نفس با روش و ساز و کار پیچیده و مجهول خود فرمان حرکت را از طریق مغز و اعصاب به عضلات می‌رساند و فلاسفه و متکلمین سلسله مراتب این فرمان را این گونه دانسته‌اند:

۱. تصور شیئی ۲. تصدیق به منفعت آن ۳. شوق موکد یا میل ۴. عزم و اراده ۵. حرکت عضلات.

اینگونه تأثیر نفس از ساده‌ترین و رایج‌ترین طرق تأثیر نفس در خارج است که هر انسانی توان آن را دارد و این استمداد تا دوران بلوغ جسمانی به کمال خود می‌رسد.

ب- گونه دیگر تأثیر نفس که امکان آن در برخی مواقع و در برخی افراد وجود دارد و تأثیر آن در سلسله اعصاب موسوم به اعصاب سمپاتیک و پاراسمپاتیک است که معمولاً فرمان مغز را بصورت خودکار و بلا اراده به اندامهای داخلی مانند قلب و ریه و معده و روده و کبد و امثال اینها می‌رساند و بطور عادی قصد و اراده انسان در کار و عمل آنها تأثیر ندارد.

با وجود این، گاهی با تحرین و ریاضت و کوشش معنوی برخی افراد توانایی آن را یافته‌اند که به یک یا چند عضو و اندام داخلی فرمان بدهند و کم و بیش آن را به اراده خود درآورند.

ج - شکل دیگر و بالاتر و نیرومندتر تأثیر نفس که تأثیر آن در اندام و عضلات اشخاص دیگری است. اینگونه تأثیر، نخست بر نفس طرف معمول (سوژه) خود تأثیر می‌کند و با واسطه آن نفس (که به نوعی تسخیر شده است) بر اعضاء وی اثر می‌گذارد.

نمونه اینگونه تأثیر و تحریک نفس در دیگران را در تلقین به غیر و ایجاد تبسم و نظائر آن می‌توان یافت. اینها افعال صادره فعل ارادی محسوب نمی‌شوند و با اصطلاح از افعال تولیدی است و سبب آن غیر از فاعل مباشر است. شرط این تأثیر، نیرومند بودن و تفوق روحی نفس عامل و آمر و ضعف و تسلیم بودن نفس شخص معمول (سوژه) است.

د - مرحله دیگر تأثیر نفس که قوت بیشتری از مراحل پیشین دارد و تأثیر آن در بدن افراد یا ماده احسام است بدون دخالت یا وساطت نفس آن شخص. از این قبیل است تأثیر چشم (یا چشم زخم) که آن را شور چشمی می‌نامند و نیز تطییر و تعبیر خواب و نظائر اینها:

ه - مرحله و درجه بالاتر تأثیر نفس، تأثیر آن در ماده بی‌جان و تحریک و تأثیر در اجسام است، مانند آنکه با اراده انسان چوب یا سنگی تبدیل به موجود جاندار شود و یا سنگ و درخت سخن بگوید و یا تصویری بر روی دیوار موجودی زنده شود و مانند موجودات زنده حمل

کند.

و - بالاتر از همه این تأثیرات و تحریکات نفس که تأثیر آن در نفوس آزاد (مفارق از ماده) یا آزاد شده است. مقصود از نفوس آزاد شده نفوس از انسانهاست که پس از مرگ از تن رهایی یافته و بدون جسم مادی زندگی می‌کنند؛ در مقابل نفوس مفارق که حکما آن را واسطه بین عقول مجرد و جهان ماده می‌دانند و به نفوس فلکیه تطبیق می‌کنند نمونه تأثیر در نفوس آزاد شده، اعاده آنها به جسم مرده آنان است که بصورت احیا و اموات در معجزات برخی از انبیاء رخ داده و در تاریخ ثبت شده است. تأثیر در نفوس فلکی نیز از قبیل تأثیر در تدبیرات آنهاست که معروف به تسخیر و تأثیر در افلاک و ستارگان است. باین مقدمه و با آشنایی و شناخت مراحل و مدارج مختلف تأثیر نفس در ماوراء تن و آشنا شدن با مفهوم اقسام «تحریک» و «کمال قوت تحریک» که در کلام لاهیجی آمده بود، می‌توان به تحلیل گفته وی پرداخت که می‌گوید: «اما کمال قوه تحریک ...»

براساس نظریه وی و حکمای دیگر، انسان از لحاظ امکان طبیعی، می‌تواند بوسیله نفس ناطقه خود، هرچه را که در صفحه «تصور» او موجود باشد یا در ذهن و «خیال» او نگیرد تحت سیطره «اراده» خود درآورد و با اراده خود آن موجود ذهنی را کسوت و حود خارجی بپوشاند و موجود سازد.

شاید شیخ الرئیس، نخستین کسی باشد که صریحاً این مطلب را در کتاب فلسفی خود اشارات به تدوین و بیان فلسفی درآورده است. وی در سطع عشر، ضمن اشاره‌ای و تمییزی چنین می‌گوید:

اشاره: اذ ابلثک ان عارفاً اطاق بقوته فعلاً او تحریکاً او حرکتی بخرج ان وسع مثله فلا تلقه بكل ذالک الاستنکار فلقد بعد الی سیه سیلا فی اعتناک مذاهب الطبیعة تنبه: قد یكون للانسان و هو علی اعتدال من احواله، حد من المنه، محصورالمنتهی فیما یتصرف فیه و یحرکه... ثم تعرض لنفسه هیه ما، فتضاعف منتهی منته حتی لستقل به بکنه قوته کما یعرض له فی الغضب او المنافسه... و انتشاء المعتدل... والفرح فلا عجب لو عنت للعارف هزه کالفشی عندالمنافسه فاستغلت قواه حمیه و کان ذالک اعظم و اجسم مما یكون عند غضب او طرب، و کیف لا و ذالک بصریح الحق و مید القوی و اصل الرحمة

حواحه بصیر طوسی در ذیل شرح آن می‌گوید:

«و من ذالک بتعین معنی الکلام المنسوب الی علی (ع): والله باب غیر بقوة جسدانیه ولكن فلعنتها بقوة ربانیة»

در این کلام رمز گونه شیخ‌الحکما این سینا، به اصل سنخیت و مشابهت اعجاز و کرامات با مظاهر آن از احوال نفس اشاره و تنبیه شده ولی به کجبت آن تصریح نگشته

است در حالی که صدرالمتألهین با التقاط از فلسفه اشراق و عرفان و با خصلت فاش گویی و پرده دری خود در مواضع از کتابهایش به بیان کیفیت و ماهیت این پدیده انسانی جهانی پرداخته است.

ازجمله در شواهدالریوییه در اشراق شانی و ثالث از مشهد خامس پس از بیان خواص سه گانه نبوت (یعنی احراز قوه قدسیه و تلقی وحی و تحریک ماده) در باره خاصیت تأثیر نفس در ماده و سبب آن چنین می‌گوید:

«و مامالخاصه الثلاثة، فهي قوة فی النفس من جهة جزءهاالعملی و التحریکیه فتؤثر فی هیولی العالم بازالة صورة و نزاعها عن الماره او نلبسها ایاها، فیؤثر فی استحاله الهواء الی القيم و حدوث الا مطار و تكونالطوفانات والزلازل... و یسمع دعائه فی الملک و الملکوت لعزیمه قویه فیستشفی المرضی و یستغنی العطشی و یتخضع له الحيوانات و هذا یضاً ممکن، لما ثبت ان (الاجسام) مطیعة (للفنوس) متأثرة عنها و ان (صور) الکائنات یتعاقب علی (المراد) المنصریه بتأثرات (النفوس) الفلکیه. و انما النفس الانسانیة اذا قوت تشبهت بها تشبه الا ولاد بالآباء، فیؤثر فی هیولی العناصر تأثیرها و اذا لم تقو لم یتقد تأثیرها الی غیر بدنها و عالمهاالخاص.

و ما من نفس الا ولها تأثیرات فی عالمهاالخاص فیکون اذا توهمت صور مکرومة استحال مزاج بدنها و حدثت رطوبه العسرق و الرعشه و اذا حدثت فیها صورالفلبه یسخن البدن و احمرالوجه... و هذه الحوادث فی البدن انما تكون بمجرد التصورات.

... فلا عجب من ان یکون لبعض النفوس قوه کمالیه مؤیده من المبادی فصارت کانها نفس العالم فکان ینفی ان یؤثر فی غیر بدنها فطبیعها هیولی العالم طاعةالبدن للنفس، فیؤثر فی اصلاحها و اهلاك ما یفسدها او یضرها، کل ذالک لمزید قوه شوقیه و اهتزاز علوی لها یوجب شفقہ علی خلق الله شفقہالوالد بولده و نیز در رساله الواردات القلبیه (فیض ۳۸) آورده است:

«الاسباب الموجبة لخوارق العادات الصادرة عن الانبیاء ثلاثة یاذن مبدع الاشیاء: صفاء و نقاء فی النفس و قوه نظریه قویه فی الحدس و ضعف سلطان المنخبله من الحس.

اماالاول: فهو ان جوهرالنفس من سنخالملکوت و الملکوتیون مؤثرة بالطبع فی ذوات الجهات والسّموت، اذالمواد والطباع مستقره مطیعة - طوعاً لوکراما - لعالم لا یداع فالنفس الی شعله من نارها، تفعل مثل آثارها لكن علی حسب طاقتها، واول اثر یظهر من ذاتها، هو بدنها و معسکر قواها و آلاتها... و اذا کان هذا واقعاً... فلیجز وقوع نفس کبیره و افیه بتدبیر مملکةاعرض و اطول حتی یتوغب حکم تسخیرها و تدبیرها فی اتقاء الاجساد الی

ان تعدی سلطانها الی عالم الکون والفساد...

فالحاصل ان النفس التي هي من جواهر الملكوت و  
من سنخ عالم الجبروت، متى تشبهت بالمبادئ والعلل في  
وصفي العلم والعمل، تفعل امثال افعالها... وهذا  
كالحديدة الحامية المحمرة... تفعل فعل النار من الاشراق و  
الا حراق لاتصافها بصفتها...

در این گفته صدرالمتألهین، می توان نکته ای را که  
لاهیجی به اجمال و اختصار از آن گذشته است یافت.  
لاهیجی در بیان کیفیت «قوه تحریک» در انبیاء و اولیاء، به  
گفتن این جمله بسنده کرده است که: این مرتبه گاهی  
مستحق تواند شد که نسبت او در تصرف به ماده کائنات  
چون نسبت او باشد به ماده بدن خود، ولی درباره کیفیت،  
یا وحدت این دو «نسبت» یا رابطه آنها توضیح نداده  
است. پاره ای از این توضیح را در وجوه و مطالبی که از  
ملاصدرا نقل کردیم می توان یافت و پاره ای دیگر را در  
کلام دیگران، بشرح اقسام زیر:

وجه اول: صدرالمتألهین برای بیان جواز تأثیر در ماده  
کائنات به نسبت «تأثیر در ماده بدن خویش» به سنخیت  
انسان (نفس انسانی) با قوای حاکم بر طبیعت جهان (یا  
نفس مدبره و منطبعة در افلاک) استدلال می کند.

این یکی از وجوه امکان صدور خوارق عادات و  
معجزات و کرامات انسان است که عبارت است از: تأثیر  
نفس انسانی و تصور ذهنی او در ماده و اجسام خارجی یا  
فقط در هیولای آنها تا همان «صورت» را که نفس انسان  
تصور کرده است به خود بگیرند و یا پدیده یا رویدادی  
بخواست انسان به وقوع پیوندد.

در نظر فلاسفه، هر یک افلاک هریک دارای نفوسی  
می باشند و با نفوس خود و حرکات از افلاک بر روی ماده  
و هیولای جهان خاکی اثر می گذارند و هر صورت که  
تدبیر آنان باشد به وقوع می پیوندد. این گونه تصویر  
رانکاح و زواج می نامیدند و لذا نفوس فلکی را که برای  
طبیعت در حکم پدر بودند «آباء سبعة» می نامیدند، زیرا  
نطفه پدیده ها و صور از آنها بود و عناصر خاکی (عناصر  
اربعه) را «امهات اربعه» نام داده بودند که حکم مادر را  
داشتند و به نظر آنان، بطن طبیعت جهان در حکم رحم  
مادر بود که از این تناکح هردم موجود و صورت جدیدی  
را به هرصه جهان عرضه می کرد.

به نظر فلاسفه، اگر انسان (که خود فرزند این پدر و  
مادر بود) به نیروی لازم خود می رسید و به پدران خود  
شباهت زیاد می یافت، می توانست همان کار را بکند که  
نفوس افلاک و ستارگان انجام می دهند، و اینجاست که  
ملاصدرا می گوید: «انما النفس الا نسائیة اذ اقویت تشبهت  
بها تشبه الا ولاد بالآباء» این بیان اگر چه توجیه پذیر است  
ولی چون برگرفته از فلسفه ارسطویی یونانی و بر پایه  
فرهنگ میتولوژی شرک آمیز خداوندان الهیاد است،

چندان دلپذیر نیست.

وجه دوم: وجه دیگری که برای جواز تأثیر نفس  
ناطقه در هیولای عالم گفته اند، همان وجهی است که از  
صدرالمتألهین در الواردات القلییه نقل کردیم.

وی می گوید که چون جوهر نفس از سنخ ملکوت  
(همان جهان نفوس) است و تأثیر این ذوات ملکوتی در  
مواد جهان یک اثر طبیعی است زیرا نفوس از عالم «ابداع»  
می باشند و مواد و طباع همه مسخر و مطیع آن عالمند.

پس نفس انسان نیز که برگرفته ای از همان نفوس  
ملکوتی است - که در قفس تن اسیر شده است و به کار  
تدبیر این کشتی طوفان زده سرگرم است - (و به تعبیر  
ملاصدرا شعله ای از آن آتش است) دارای قوه ابداع و تأثیر  
طبیعی در جهان است.

به حسب این وجه، نفس بالطبع دارای خاصیت تأثیر  
بصورت ابداع است و ابداع در اصطلاح، ایجاد از علوم  
(مالییس) است بدون استمداد از ماده پیشین. اما نفوس  
مقید به جسم عنصری، این توانایی را نخواهد داشت مگر  
آنکه از کدورت ماده به درآیند و بقول صدرالمتألهین دارای  
صفا و نقاء فی النفس باشند.

وجه سوم: آنکه نفس انسانی به یاری تهذیب نفس و  
تکمیل آن به مرتبه عالیه علم و عمل (حکمت نظری و  
عملی) برسد، بعلاوه مجاورت و مشابهت (یا تشبه) با  
نفوس مجرد، صورت و اثر آنها را می یابد. همچنان که اگر  
آهن را در آتش بگذارند، صورت آتش را به خود می گیرد و  
گسداخته می شود و مانند آتش هر چیز سوختنی را  
می سوزاند:

نفس انبیاء و اولیاء نیز با تصفیه و تزکیه ای که در روح  
آنان بوجود آمده هم به مقام اعلای علم و بیش و  
جهان بینی می رسد و هم مانند عوامل فوق طبیعی -  
برخلاف عادت دیگر افراد بشر، به آفرینش و ابداع و  
صورتگری مواد این عالم می پردازند.

صدرالمتألهین در ذیل کلام گذشته خود در رساله  
الواردات در این باره چنین گفته بود:

«فالحاصل ان النفس التي هي من جواهر الملكوت و من  
سنخ عالم الجبروت متى تشبهت بالمبادئ والعلل و  
صفی العلم والعمل، تفعل امثال افعالها... كالحديدة  
الحامیه المحمرة...»

وی گوچه این وجه را همراه وجه دوم آورده است  
ولی می توان بین آن دو فرق گذاشت؛ چه خاصیت وجه  
دوم، یک خاصیت ذاتی است ولی تأثیر بعلاقه تشبه و  
مجاورت، عرضی است که با اصطلاح: «یزول بسرعة او  
بطوة».

وجه چهارم: یا بیان دیگر - آن است که انبیاء و اولیاء  
مظاهر و وسائلی هستند که خداوند ابداع و خرق عادات  
خود را به دست آنان به مردم نشان می دهد. جسامی در



تقد الخلق و اینگونه آورده است. «چون انبیاء و اولیاء علیهم السلام مظهر و آلت حقیقت، هر چه آلت انجام دهد در حقیقت صانع کرده باشد. همچنان که قلم در دست نویسنده مختار نیست، اختیار در دست کاتب است. پس چون از صورت ایشان معجزات و کرامات را حقیقتاً نمایم، چون توان گفتن که حق بر بعضی قادر است و بر بعضی قادر نیست؟ این سخن و اندیشه فی الحقیقه کفر باشد:

قدوت و معجزات از حق حاست  
کی بود عجز، آن طرف که خداست  
انبیا آلتند و حق برکار  
همه بی اختیار و او مختار  
وجه پنجم. وجه دیگر این تأثیر آن است که نفس مشوب به ماده با تزکیه و صفا و رهایی معنوی خود از کدورت ماده، همانگونه که از نظر علمی و بینشی از مرحله «عقل هیولایی و عقل بالملکه گذشته و پس از گذار از عقل با اصطلاح: «بالعمل» (که حضور و فعلیت همه معلومات است) در مرتبه «عقل مستفاد» قرار می‌گیرد و با اتصال با «عقل فعال» (که به قولی در کتاب و سنت از آن به جبرئیل) (ع) تعبیر شده، سیطره علمی بر جهان می‌یابد، همانگونه نیز از طریق اتصال و هماهنگی با عقل فعال - که مدبر طبیعت و بنا به مشهور که خدای عالم است - به هیولا یا ماده جهان سلطه عملی بدست می‌آورد. و هر «صورت» که بخواهد در جهان پدیدار می‌سازد و هر واقعه و اثر که اراده کند ظاهر می‌سازد که به آن باختلاف موارد معجزه و کرامت و عاقل عادت می‌گویند:

این وجه را در شرح منظومه حکیم سبزواری می‌توان یافت، آنجا که در شرح ابیات زیر می‌گوید:

و یقولی الحمال لله یولی  
تقاد خلماً شاء او حلولاً  
بطیعه المنصر طاعة الجسد  
للنفس فالکل کجسمه بعد ...

«جزء عملی نفس که موسوم به قوه عَمَّالَه است توانایی آن را می‌یابد که هیولی را متقاد خود سازد؛ باران بباراند و طوفان برپا کند و گنجه‌کاران را نابود سازد. عناصر طبیعت آنچنان از او اطاعت می‌کنند که اندامهای بدن او ...» این اتصال برای انبیاء و اولیاء و صالحان، اتصال با عقل فعال است که در فلسفه مشاعی ارسطویی در سلسله مراتب عقول، عقل دهم محسوب می‌گردد ولی درباره خاتم الانبیاء (ص) فراتر از این است زیرا نفس پیامبر اکرم (ص) با عقل نخستین، که سلسله جنیان جهان آفرینش است اتحاد معنوی دارد و این نکته‌ای است که آن را فقط در کلام عرفان می‌توان یافت و حکیم سبزواری نیز از عرفان اقتباس نموده است.

وجه ششم: آخرین وجهی که به نقل آن می‌پردازیم

وجهی است که عرفا از آن سخن گفته‌اند و به اعتباری شامل همه وجوه گذشته و جامع عناصر قابل قبول آن است. از نظر عرفانی، اعجاز و کرامت، نتیجه طبیعی وصول به مقام انسان کامل (انسانیت بمعنی اتم) است و او کسی است که مدارج و مراحل تکامل معنوی را گذرانده و «عالم کبیر» شده باشد.

براساس گفته و اصطلاح علم عرفان، انسان که خود جزئی از جهان بزرگ آفرینش است - نمونه و نمادی از جهان نیز هست تا به جایی که به او «عالم صغیر» می‌گویند، این اسان که به حسب «صورت» صغیر است، می‌تواند به حسب «مرتبه» به جایی برسد که محیط و میسر بر جهان گردد و آنجاست که خود «عالم کبیر» می‌شود، زیرا انسان حلیقه مقام خلافت را داراست و جهان، شیئی «مستخلف علیه» است و خلیفه باید بر مستخلف علیه خود، سیطره داشته باشد.

حقیقت انسان متکامل و واصل، در حکم نفس و «جان» جهان است و تمام جهان بزرگ که به آن «انسان کبیر» نیز گفته‌اند - در حکم صورت و اندام و تن اوست، پس همانگونه که انسان صغیر بر بدن و اعضای خود سلطه دارد، انسان کامل نیز بر تمام جهان، بساط می‌گستراند و باذن الله تعالی و به یاری امر الهی و خاصیت اسم مبارک «الله» (که ام‌الاسماء و آدم خارجی آن و «کون جامع» و جامع‌الاسماء است) فلک را سقف می‌شکافد و هر طرح نو که بخواهد درمی‌اندازد.

این وجوه بینشهای گوناگون فلسفی و عرفانی هر یک از زوایای مختلف به قضیه نگریسته‌اند و نیز می‌توان همه را به یک وجه جامع و شامل برگردانید، همچنانکه شاید بتوان وجوه دیگر را نیز یافت که از زاویه دیگر و با دید دیگری به این پدیده نگریسته باشد.

ما نیز با الهام از قرآن کریم، دیدگاهی دیگر بر آنچه گفته شده است می‌افزاییم و بحث و نتیجه را به پس از طی ذکر مقدمات زیر می‌گذاریم.

مقدمه اول: معجزات و خوارق عادت، همه از سنخ ابداع هستند و «ابداع» در اصطلاح فلاسفه نوعی ایجاد و آفرینش است که در تعریف آن گفته‌اند: «هو تأیس الشیء بعد لیس مطلق»<sup>۱۰</sup>

مطلق ۱: یعنی ابداع ایجاد هر چیز است از عدم مطلق. اگر چه در قرآن این کلمه و به این معنا به کار نرفته است ولی برای این معنا و مفهوم لفظ «أمر» آمده است. امر خداوند تعالی در قرآن مرادف و به معنای «اراده» او بر وجود و تحقق هر مخلوق و موجود است و فرموده است: «انما امروه، اذوا اراد، شیئان» و یقول له کن، فیکون»

در این آیه علاوه بر ذکر کلمه «أمر» و اینکه همراه اراده الهی و همشان آن است از آن به «کن» (بشو باش!) یاد شده و این همان است که عرفا از آن به «کن وجودی»

تعبیر کرده‌اند و مقصودشان از آن نه ظاهر لفظ بلکه همان «کلمه‌الله» است که به معنای «أمرتکونینی و خاصیت آن» احداث پدیده‌ای است که سابقه وجود نداشته باشد.

مقدمه دوم: در قرآن مجید «أمر» و «روح» از یک منشاء و دارای یک ریشه دانسته و معرفی شده است و در آیه مبارکه: «قل الروح من أمر ربي» روح اعظم را که سرشته‌دار جهان آفرینش است همان «أمر» یا برخاسته از آن معرفی کرده است و معجزات انبیاء و کرامات ائمه اطهار (ع) و امور خارق عادت آنان همه جا به همین روح نسبت داده شده است. از اینروست که برخی آن را جبرئیل و یا مدبر جهان دانسته‌اند.

مقدمه سوم: آدم یا نخستین انسان، به تصریح قرآن مجید مؤلفه‌ای از عناصر ساده و نفعه روح الهی است یعنی در نهاد او از روح الهی و دیعه‌ای است، و از اینروست که فلسفه و عرفان اسلامی و اخلاق و ادبیات و فرهنگ آن پیوسته سرشار از این نکته و حقیقت است. انسان در بیش از این علوم جایگاهی پست است که در آن اسیری از ملوکوتیان به بند کشیده شده یا فرشته گونه‌ای است که چند روزی به اداره تن مادی مأمور گردیده است.

منتجه و برآیند این ترکیب «مادی - روحانی» حقیقی به نام نفس انسانی است که ناگزیر دارای خاصیت همان ارواح مجرد می‌باشد، همان که حکما از قرآن به عقول و نفوس یاد کرده‌اند. یعنی انسان بالذات دارای قدرت «ابداع» و «تأسیس از لیس مطلق» است، اگر چه ممکن است بالعرض (و سبب عوائق و موانع مادی) این خاصیت تعطیل شده باشد.

پس حقیقت انسانی یا نفس او بالقوه دارای قدرت آفرینش و ابداع و ایجاد پدیده‌هایی است که جز از خداوند متعال و ارواح مجرد جبروتی و ملکوتی، از موجودی دیگر ساخته نیست.

مقدمه چهارم: همچنانکه «أمر» الهی همان «اراده» اوست، در انسان نیز آنچه که بنام «اراده» شناخته و گفته شده و در علوم چون فلسفه و روان‌شناسی و علوم دیگر از آن بحث شده است همان «أمر» و نمونه‌ای از امر الهی است که بوسیله حلول «روح الهی» در انسان اولیه در نوع انسان به ودیعه نهاده شده است.

نکته بسیار مهم این است که برخلاف آنچه که مشهور شده است، این قوه ملکوتی، با آنچه که مرادف شوق مؤکد یا میل یا انگیزه در انسان شناخته شده و جزء سلسله مراتب حرکات ارادی انسان معرفی گردیده، فرق فاحش دارد و جز در طریق مقابله و دفاع یا کنترل قوا و انگیزه‌های غریزی در سلسله حلل حرکات بدنی ظاهر نمی‌شود. (از اینرو می‌توان گفت که بیشتر حرکات افراد انسانی، حرکاتی برخاسته از غریزه است و حیوانی است و در این جهت با سایر حیوانات فرقی ندارد).

وجود این نیروی معنوی در انسان، علاوه بر لگام زدن به غرایز و اعمال غریزی، تأثیر در عناصر داخلی خود انسان و افراد و عناصر دیگر موجود در جهان خارج است. مقدمه پنجم: نیروی «اراده» یا «أمر» در انسان مقول به تشکیک است و مراتب و درجات گوناگون دارد که در اوایل این مقاله (بند ۲ مقدمات و نکات مربوط به اقسام تأثیر انسان در مادیات ص ۸) گذشت که آسانترین و آن تأثیر در سلسله اعصاب مرکزی بدن خود و بر عضلات و اندامهای خارجی آن است و پس از آن تأثیر بر روی سلسله اعصاب سمپاتیک و پاراسمپاتیک و دستگاههای درونی تن است و همین گونه به ترتیب می‌تواند بر دیگر عناصر و اشخاص، اثار خارق عادت بگذارد و اهلی مراتب آن کرامات است و اما معجزات، علاوه بر قدرت این نیرو در پیامبران، یاری عوامل خاص خارجی جبروتی و ملکوتی نیز افزوده می‌شود.

باید دانست که ساز و کار رشد و تقویت و کارایی این نیرو (نیروی اراده) همان است که هم در قرآن و حدیث و هم در علم اخلاق و سیر سلوک بیان شده است؛ یعنی قهر و غلبه بر غرایز حیوانی و سلطه و نظارت بر آن و در دست داشتن دائم لگام این اسب سرکش، تابجایی که رام و تسلیم سوار خود گردد و پیامبر اکرم (ص) در این باره می‌فرمود: «شیطان من بدست من اسلام آورده است».

به دیگر سخن: قدرت غریزه و قدرت اراده با هم رابطه و نسبت معکوس دارند. می‌توان غریزه را به جریانی از آب و سیلاب تشبیه کرد و اراده را به آن بند و سد، با این تفاوت که هر چه مقاومت اواده و دفاع در برابر فشار غریزه بیشتر شود، قدرت بیشتری می‌یابد و قوت (= پتانسیل) بیشتری به دست می‌آورد.

\*\*\*

با گذار از این مقدمات که جز در فروع قرآن و حدیث و فضل الهی نمی‌توان فراچنگ آورد، به بررسی و نتیجه می‌رسیم:

انسان از برکت آن «روح امری» که دمیده در کالبد آدم است و با نفس ناطقه انسانی که فرزند برومند این نکاح مبارک است، توانایی آن را دارد که با تلاش و پرورش استعداد خداداده و ذاتی خود مدارج و مراحل طی از ماده به معنا را پشت سر بگذارد و در دو جهت بینش و رفتار یا به تعبیری دیگر «علم و عمل» به کمال ممکن خود برسد.

کمال مرتبه این انسان در این پویه معنوی، در جلوه‌گاه دارد و در دو قوه پدیدار می‌گردد: اول ظهور حقایق غیب جهان در دیده او، زیرا قوه حاصل از این پویه (که در قرآن به طی صراط مستقیم و «آنک کادح الی ربک کدحاً فملاقیه» تعبیر شده) و با وصول به تجرد از کدورت ماده و غرایز حیوانی، دیده را بر حقایق پنهان جهان

می‌گشاید و درپچه‌ای را به جهان غیب برانسان سالک باز می‌کند.

نتیجه این پدیده همان نیروی دانش حقیقی و حضوری و فراگیر انسان است که یکی از آثار و شرایط نبوت در انبیاء و مقام ولایت در اولیاء و صلحاست، و در فلسفه از آن به "قوه علامه" تعبیر شده است. دوم همپای این روشن‌بینی و سیطره بر عیب جهان و حقایق پنهان آن، نتیجه دیگر این سلوک و سفر معنوی آشکار می‌گردد و آن سیطره عملی بر جهان ماده است که لازمه خلافت الهی نیز هست، و در این مرحله هر ولی و نبی می‌تواند به اذن الله (یعنی در چهارچوب مشیت مکتوب الهی و قدرت اولی او) هر پدیده را که بخواهد "انداع" کند و "امر" او، قلمروی به پنهان جهان و کیهان یابد. از این روست که همه گونه عوارق عادات از او ممکن است و این قوه همان است که فلاسفه از آن به "قوه عمّاله" یاد کرده‌اند. در پایان مقال ذکر چند نکته مناسب است:

نکته اول: آنکه وجود این قوه شکوهمند سترگ در اسان کامل هرگز به معنی صدور حارق عادت از او نیست زیرا ولی و خلیفه واقعی خدا در این مرحله و مقام به اقتضای ادب عبودیت، دست از آستین به در نمی‌آورد و در ملک مولی تصرف نمی‌کند. همه معجزات انبیاء و کرامات اولیاء نابه امر الهی و برای اثبات قدرت خدا و صدق آنان در نبوت یا صدق گفتار آنان است نه اثبات قدرت خود.

محمی‌الدین در فص لوطی (فصوص الحکم) در این ساره چنین می‌گوید: «فان اوحی الیه بالتصرف بجزم، تصرف، و ان منع امتنع و ان خیر اختار ترک التصرف الا ان یکون ناقص المعرفة»

حکمت این عمل آن است که کسی که به مقام قدرت تصرف در جهان بی‌کران نرسد دارای کمال معرفت و اوج علم به عظمت مقام الهی می‌شود و این کمال معرفت نمی‌گذارد که سالک از حریم ادب بیرون برود و در محضر الهی و در ملک او حز به فرمان او تصرف کند

نکته دوم: آنکه این خاصیت - یعنی قدرت علمی و عملی در اسان - اگرچه به حسب سرشت او از روح الهی، ذاتی اوست ولی بلحاظ ظلی و سعی بودن این خاصه، همه این به ظاهر ذاتیات، در او عارضی است زیرا که ذاتی انسان همان فقر است و نیاز و عدم، و هرچه مرتبه انسان به کمال معرفت نزدیکتر شود فقر و مسکنت خود را بیشتر درمی‌یابد و ادب حضرت ربوبی را بیشتر رعایت می‌کند.

محمی‌الدین از یکی از خواص نقل می‌کند که گفت: پانزده سال است که خدا مقام تصرف به من عطا کرده است و من از روی نظرف و ایثار دست به آن نزده‌ام. و سپس می‌گوید: «و اسانحن قما ترگاه نظریاً - و هو قوکه

ایثاراً - و انما ترکناه لکمال المعرفة...»

نکته سوم: این که وصول به اوج این مقام، بلکه هر مقام، به گزینش و اختیار الهی است و به استعداد و سرشت انسان برگزیده، بستگی دارد و به پای سلوک نیست و این یکی از اسرار جهان معرفت است. اما در مراحل نازل این مقامات، ریاضیات و سلوک و اذکار و قهر و غلبه بر غرایز حیوانی بسیار مؤثر است، زیرا این مراحل، نتیجه و خاصیت همان روح امری است که در همه افراد انسان نهفته است و با تهذیب باطن و صفای قلب می‌توان به آن دست یافت.

عرفنا الله مقام السالکین والحقنا بالصلحین و حسن اولئک رقیقاً والحمد لله رب العالمین.

تهران - هفتم تیرماه ۱۳۷۲

(۱) گوهر مراد ص ۲۵۸-۲۵۷

(۲) این سلسله اعصاب از قسمت خلفی مغز آغاز و در داخل ستون فقرات به تمام عضلات سطحی بدن وارد می‌شود  
(۳) این خاصیت نفس در برخی افراد یا در برخی مواقع نادر و اتفاقی اشخاص موجود می‌شود و به کمال معنوی اشخاص بستگی ندارد.

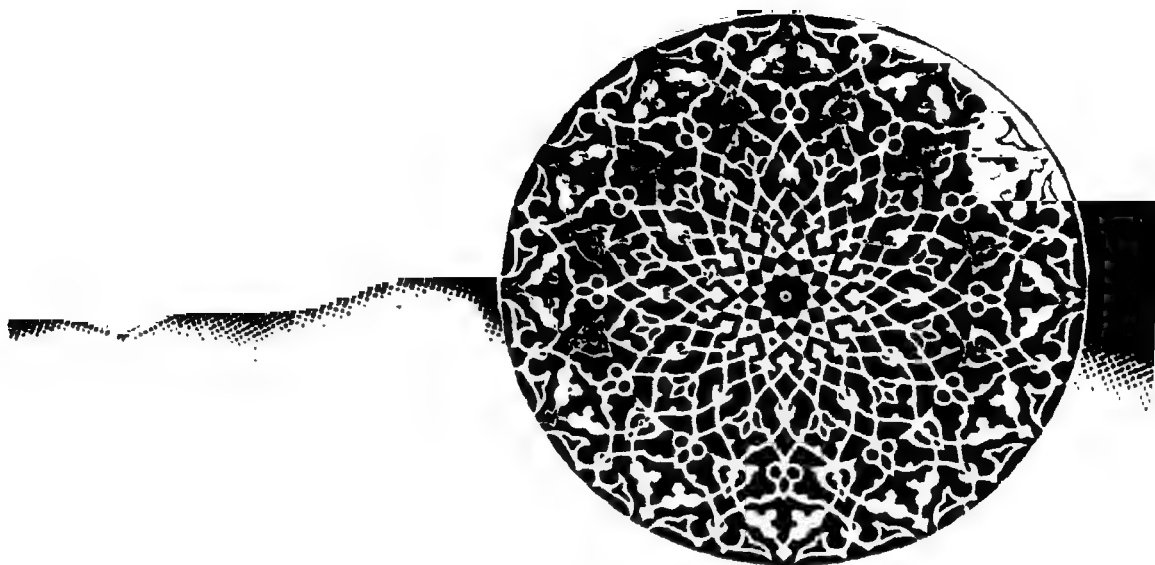
۴) در فصل سی و دوم فصوص الحکم منسوب به فارابی نیز عباراتی کوتاه در همین مضمون آمده است.

۵) رنگ آهن محور رنگ آتش است  
ز آتشی می‌لافتد و آتش و شش است  
چون به سرخی گشت همچون درکان  
پس انال نار است و ردش هر زمان  
شد ز رنگ و طبع آتش محتشم  
گوید او من آتشم من آتشم  
(مثنوی)

۶) ص ۲۲۸، چاپ ویلیام چیتیک.  
۷) منظومه سبزواری، چاپ سنگی، صفحات ۴۲۶ تا ۴۳۸، حکیم سبزواری در حاشیه خود می‌گوید: «بالمقل الفعالم فی الانبیاء و الاولیاء... و بالمقل الاول فی الحضرة الختمية و البوثة المحمدية لان روحانية محمد (ص) هی المقل الاول و ان شئت قلت: عقل الكل كما قال: اول ما خلق الله نوری».  
۸) برای توضیح بیشتر به کتاب عرفانی و از جمله فصل هشتم مقدمه قیصری بر فصوص ابن عربی و تنبیه فصل پنجم مراجعه شود.

۹) اقتباس از شعر حافظ  
۱۰) الهیات شفا، چاپ دکتر مذکور ص ۲۶۶ و ۳۴۲ (چاپ سنگی ص ۵۲۶ و ۵۷۷).

۱۱) آیه ۸۲ سوره یس و نیز سوره مریم آیه ۳۵ و نحل ۴۰.  
۱۲) تأثیر بر روی سلسله اعصاب و عضلات از دو راه است یکی نیروی «اراده» به معنی اخص که در بالا از آن سخن گفته‌ایم، دیگر با انگیزه و هوامل غریزی مشترک با حیوانات که بغلط به آن اراده نیز می‌گویند و اراده بمعنی اعم است.



میدادگاههای تاریخی مسلمانان و مسیحیان

# دیالوگ: ایمان، سیاست\*

لیلی مصطفوی کاشانی



**مقدمه:** دیالوگ (هم سخنی) ادیان فقط بمعنای مطالعه ارتباط داخلی و مشترک نظامهای مربوط بتفکر دینی نیست، بلکه راهی است برای اینکه بتوانیم با ادیان دیگر با دیدگاهی بازتر از آنچه غالباً بآن عادت کرده ایم، روبرو شویم.

از همین روی درک تحولات تاریخی و نتایج آنها اعم از خوب یا بد و نیز شناخت، آمیزش و نشر افکار و عقاید دینی نیز ضروریست. چنین دیالوگی فارغ از هرگونه تداخل سیاسی یا ایدئولوژیکی و صرفاً بر اساس آنچه پس زمینه ملاقات امروز دین با همان گذشته مشترک اسلام و مسیحیت محسوب میشود و نیز چگونگی ارتباط آن با برداشت غرب از اسلام بعنوان پیش زمینه و مهمتر از همه نقش برجسته ارتقای معنویت مورد بحث این مقاله است.

ایجاد ارتباط بین آنچه در گذشته رویداده و آنچه مضمون هم سخنی امروز دین را تشکیل میدهد، از اهمیت خاصی برخوردار است. نادیده گرفتن این امر منجر بآن میشود که بسیاری از واقعیات بدیهی بطور صحیح تفسیر نشود، بخصوص هم سخنی اسلام و مسیحیت که کار چندان آسانی نیست. در اینجا هم سخنی بین اصول عقاید دو دین و دو فرهنگی که در گذشته آشنایی کمی با یکدیگر داشته اند، مطرح نیست، بلکه سنگینی بار قرون گذشته با تمامی برخوردهای نظامی، اختلافات دینی و رقابتهای تجاری و در نتیجه بسیاری تلخکامیها و عداوتهای و نیز خاطرات همزیستی و آشنی احساس میشود و بی جهت نیست که مسأله همجواری جغرافیایی و فرهنگی اسلام و مسیحیت شرق را بهنگام بررسی ارتباط این دو دین همیشه باید در نظر داشت.

البته در اینجا تاریخچه کامل اسلام و مسیحیت مطرح نیست، بلکه برابر با حدود مشخصی که در نظر گرفته ام، فقط برخی از موارد مهم ارتباط اسلام و مسیحیت را که از نظر پس زمینه هم سخنی اسلام و مسیحیت مذاهب مطرح میکنند، عبارت دیگر تمیز اینکه آیا هم سخنی میتواند صرفاً تجلی حقیقت لایتغیر الهی باشد و این خود تنها دلیل آن میتواند باشد و یا اینکه هم سخنی تداوم همان سیاستهای خلفاء، سلاطین و امپراطوران گذشته براساس مناظرات دیپلماتیک و مسابقات

رسالات دفاعی است، در اینجا مدنظر است.

طی چهارده قرن گذشته آثار ناشی از روابط متقابل اسلام و مسیحیت از نظر تاریخی و نیز از نظر کلامی حائز اهمیت بسیار است، بخصوص آنکه عمر این رابطه بطول عمر اسلام میرسد، رابطه ای که براساس انواع اختلافات و برخوردها ادامه پیدا کرده است. دوران فتوحات مسلمانان، جنگهای صلیبی، "بازپس گیری" دوران اخیر استعمار و پس از آن مبارزه برای کسب استقلال و نهایتاً دوران تجدید حیات اسلام که از عمده سرفصلهای تاریخچه آن بشمار میرود. در ضمن دوران همزیستی یا همان "میعادگاههای" تاریخی در بلاد شام و اسپانیا و دیگر نقاط وجود داشته است. ما چه بسیار مطالب که درباره شکستها و پیروزیها، درباره طلوع و افول قدرتها خوانده ایم ولی کمتر با این "میعادگاهها" آشنا شده ایم.

بهرحال اینطور بنظر میرسد که بدوران تلخ خصومتها بر مراتب بیشتر بر میخوریم تا دوران صلح و تفاهم. گرچه اخیراً درباره دوران اول برخورد مسلمانان و مسیحیان و انواع رویارویها که با هم داشته اند، با توجه بزمینه و فضای اینگونه برخوردها، طی نیمه دوم قرن حاضر بیشتر تحقیق شده است تا طی تمامی قرون گذشته.

بدون شک مسلمان و مسیحی مدت زمان درازی در مجاورت یکدیگر بوده و هر کدام تا حدی در دیگری نفوذ داشته است، ولی در عین حال نسبت باختلافات عمیق بین اسلام و مسیحیت آگاهی کامل داشته اند، بخصوص در زمینه کلام. در واقع باید گفت که تمدن اسلامی از یک سیر توأم با ابداع و ابتکار بهره مند بوده که این خود تا حدی مدیون فکر باز مسلمانان در کسب دانش و فرهنگ دیگران بشمار میرفت. بطور کلی مسلمان و مسیحی هر دو در سیر پیشرفت تمدن سهم بسزایی داشته اند ولی هنگامی که این سؤال مطرح میشود که انگیزه اصلی فتوحات مسلمانان که از شبه جزیره عربستان آغاز شد و آنچنان بیباکانه و قاطعانه از "تین شان" تا آنسوی جبال "پیرنه" را دربر گرفت، چه بوده است. پاسخ راجع و قراردادی حتی از جانب مورخان مثبت مسیحی درباره گسترش اسلام در خاور میانه، خاور نزدیک و شمال آفریقا غالباً

مفشوش و مبهم است و بیشتر این نکته را یادآوری میکند که موقعیتهای ناشی از تحولات نظامی عامل مهمی در اسلام آوردن اجباری مردم سرزمینهای اشغال شده بوده است. البته شکی نیست که واقعیات تاریخی همیشه در معرض تفسیرهای گوناگون قرار میگیرد.

تاکنون چند مورخ بودهاند که تشرف اجباری را بدین اسلام از جمله خصایص فتح سرزمینها توسط مسلمانان بحساب نهاده و با اینکه شیوه تسامح و مدارای مسلمانان را با مسیحیان عامل مهمی در پیشروی سریع مسلمانان در سرزمینهای مسیحی دانستهاند؟ پس چه بهتر است که محققان و متفکران در جهت ارتقاء و تفاهم دینی و فرهنگی این دو دین بیشتر سعی کنند، تا اینکه بشعلههای اختلاف و هدم اطمینان دامن زده شود. بنابراین لزوم آشنایی با برخی از رویدادهای تاریخی و نیز با زیر و بم مفاهیم و اصطلاحاتی مانند هم سخنی، جدل، رقابت، وحدت و تفاهم در اینجا مطرح میشود.

ما تاریخچه بی شماری از رنجها و مصائب مسیحیان ارتدکس تابع امپراطوری عثمانی در قرن هجده و تا قبل از براندازی این امپراطوری خوانده ایم. ولی تاکنون چند بار بما گفته شده است که واکنش مسیحیت شرق در قرن ۱۳ نسبت به کلیسای لاتین که از طریق فرانکهای (فرنگیان) جنگ صلیبی چهارم که بآنها تحمیل شده بود، بسیار شدید بوده است و اینکه همزیستی با مسلمانان برای آنان بمراتب آسانتر بوده است تا با مسیحیت غرب قرون وسطی، و اینکه چگونه مسیحیان "سرزمین مقدس" (اورشلیم) که تحت حکومت مسلمانان از حقوق و امتیازاتی بهره مند بودند، بهنگام سلطه "فرانکها" مانند همین مسلمانان بعنوان اتباع "غیرفرانک" و فاقد امتیاز شناخته شده بودند. در حقیقت خصومت کلیسای لاتین با این مسیحیان در مصائبی که ارتدکسها بعلت قتل عام و خونریزی تحمل کردهاند، منعکس است و این طنز بزرگی است در تاریخ ارتباط اسلام و مسیحیت، ولی براساس همین ارتباط است که روایات وحشتناک درباره قلع و قمع، یورش، تبعید و آزار و شکنجه میشنویم. گفته میشود که در تمامی نواحی اسپانیا، شمال آفریقا، مصر و سوریه مبارزات اسلام و مسیحیت با یکدیگر فقط برنجها و محتضای بسیار و خونریزیهای ناگفتنی منتهی شده است، اهم از اینکه این روایات درباره نهضت شهدای مسیحی در اسپانیا باشد یا درباره کشتار مسلمانان در گرانادا (غرناطه) در سال ۱۴۹۰ که با "باز پس گرفتن" اسپانیا خاتمه یافت.

همانطور که نسبت بنزدیکی مسلمانان اندلس و مسیحیان سرحدات اسپانیا خیلی کمتر میدانیم تا چگونگی ارتباط این مسیحیان با هم کیشان خود در آنسوی جبال "پیرنه" و اینکه مسیحیان اسپانیا صرفاً مبارزینی بدون تفاوت و بدون احساس نسبت بمسلمانان نبودهاند. در حقیقت میتوان گفت "مبادگاهایی" این چنین در انتهای تیره و تاریک آنها و

عداوتهای پنهان گشته و فقط گوشه و کنار آنها برخی اوقات بچشم میخورد.

آگاهی از چگونگی روابط تاریخی فارغ از تفکر دکماتیک منبع سرشاریست برای ارتقای هم سخنی و هم سخنی هنگامی میتواند رسالت خود را انجام دهد که حوادث گوناگون را در طی قرون گذشته نیز در مد نظر داشته باشد. در غیر اینصورت فقط به تجزیه و تحلیلی سطحی منجر میشود و باید گفت که بسیار ناخوشایند است، چنانچه افراد متمهد به هم سخنی "با دیدی سطحی و غیر آکادمیکی بآن نگرسته و صرفاً بعنوان ناپایدار و حوادث زودگذر ولی مهیج متمسک شوند. پس چه بهتر که ما با نفوذ فرهنگی که این دو دین دراز مدت برهم داشته است، نیز آشنا شویم تا صرفاً با کشمکشها و مبارزات آنها و اما درباره صلیبیها، مظهر شدیدترین تجاوزات ناشی از عقاید افراطی برضد اسلام، که تا قلب سرزمینهای اسلامی پیشروی کردند. باید اذعان داشت که این واقعیتی غیرقابل انکار است که آنها با خود نه صلح بلکه شمشیر آوردند. حال آنکه از سوی دیگر می بینیم مورخی مانند آرنولد توین بی در کتاب خود تحت عنوان "مطالعه تاریخ" درباره رابطه مسلمانان و مسیحیان شرق خاطرنشان میکند: "قلعرو شمشیر نه، بلکه سرزمین مودت براساس همبستگی بود."

درباره تأثیر اسلام در پیشرفت تفکر غربی باید در جستجوی آن همزیستی و تجانس توأم با ابداع بود که در میان ویرانههای ناشی از مبارزات انهدامی تحقق یافت.

یکی از بهترین برخورد های فرهنگی را باید براساس

(۷۵۰-۸۴۹) که هر دو معاصر و دشمن تجسیم خداوند بودند نمی‌شویم.

بدین ترتیب در دل فتوحات و شکستهای مسلمانان و مسیحیان ما با روحیه‌ی مطلوبی بر پایه‌ی قرابت نه خصومت مواجهه می‌شویم، همانطور که "نیکلای کوزاس" در نوشته‌های خود اعلام داشت: "گفتگو و نه شمشیر، میتواند بهترین پاسخ باختلافات دینی باشد." ولی چنین روحیه‌ای که میتوانست راهگشای هم سخنی در غرب باشد، چندان پایدار باقی نماند. همانطور که طی کمتر از یک قرن نوشته‌های "مارتین لوتر" علیه اسلام گواهی بودند در خصومت مسیحیان غرب با مسلمانان و ادامه این برداشت منفی را از دیدگاه مسیحیت لائین میتوان در "دوزخ" دانت و سپس در کتابی تحت عنوان "ردّ دین محمد" بقلم "ژان آندرمور" در قرن پانزده دید که این ادها نامه‌ی ناروا اللهم بخش کتابهایی بر ضد اسلام بوده است.

با توجه به مسیحیت غرب فقط کافیست بگوییم که ثمره جنگهای صلیبی همانا روابط تلخ مسلمانان طی قرون و نسلهای بعد که منجر بسوء تعبیرهای بسیار درباره‌ی اسلام شد. این طریق برخورد را با اسلام در قرن هجده میتوان یافت، همان موقعی که اروپا بدنبال جنگهای مذهبی دلسرد و ناامید از دین، از تعصبات دینی و عدم تسامح روی گردانده و تحت فلسفه‌ی منوالفکری بسوی نوعی تسامح ناشی از لامذهبی روی می‌آورد. انعکاس این تحول را در مبارزه برای تسامح دینی برهبری افرادی مانند "ولتر" نیز میتوان یافت که آثار وی از جمله "ميثاق مدارا" در افکار عمومی درباره‌ی مسیحیت و بی‌احتیایی بآیین مسیح تأثیر بسزایی داشت. در حقیقت میتوان گفت مفهوم تسامح و مدارا ثمره‌ی دوران بی‌احتیایی به دین و تزلزل آن محسوب میشد و چنین برخوردی با تفکر دینی منجر بآن شد که اسلام در قرن هجده نیز بعنوان نمونه‌ای از پیشداوری، تعصب و خرافات شناخته شود که انعکاس آنرا در اثر "ولتر" بنام "تعصب یا پیامبر محمد" (۱۷۴۱) میتوان یافت که در حقیقت ولتر در آن در جهت انتقاد از دین اسلام را نشانه گرفت. چنین برداشتی از اسلام طی قرن هجده نتیجه‌ی برخوردهای شدید اسلام و غرب بود که با تضعیف تهدیدات نظامی عثمانی چنین برخوردی با اسلام شدت یافت. بدین ترتیب اگر غرب تا آن موقع مسلمانان را بعنوان سلحشورانی مبارز میشناخت، طولی نکشید که مسلمانان بعنوان شرقیانی ضعیف و بی‌اراده در احاطه‌ی فضاهایی مملو از راز و رمز و اوهام معرفی می‌شدند. بدیهی است که دوران استعمار نیز تأثیر مهمی در عرضه‌ی چنین باورهای کلیشه‌ای که قالب آنرا ذهنیت غربی ساخته بود، داشت.

بدین ترتیب تمدن غربی طی دوران پس از عصر مسیحیت همراه با نفوذ و گسترش سکولاریسم و تضعیف مبانی اعتقادی اسلام را نیز در قالب تعصب و خرافات می‌شناخت. در واقع درباره‌ی اسلام چه بسیار سوء تعبیرها و سوء تفسیرهایی که نمی‌شد و در حالی که نگرش غرب به

میراث فرهنگی غنی بلاد اسلامی دانست که رشته‌ی ارتباطی بین فرهنگ یونان - که بوسیله‌ی مسلمانان آسیای صغیر و اسکندریه اخذ شده و توسعه یافته بود - و اروپا را بوجود آورد. آیا میتوان چنین میعادگاهی را فراموش کرد؟ جایی که تعلیمات ارسطو در گستره‌ی تمدن اسلامی نه‌ایه‌ی از طریق "ابن رشد" به "ابن میمون" رسید و بدین طریق هردو آنها پل بین فلسفه‌ی یونان و اروپا را تکمیل کردند انتهای آنرا به "ابن رشد" شناسان لائین" رساندند. همانطور که تماسهای فرهنگی و شکوفایی مسلمانان و مسیحیان در غرب در آمیزه‌ی سبک معماری مسلمانان و بزرانتینا در اسپانیا به چشم می‌خورد و نفوذ مسلمانان اندلس در غزل‌سرایان یا تروبادورهای "پروانسی" در فرانسه. و اما درباره‌ی منظومه‌های مربوط به جنگ مسلمانان و مسیحیان آنسوی جبال "پیرنه" همین بس که "چکامه‌ی رولان" قرن‌ها بعد از راه ادبیات قرون وسطی فرانسه به مراتب بیشتر شنیده میشد تا پژواک چکاچک شمشیرها.

در ضمن باید از آنها که در دل سیاهی ناشی از جنگها و مبارزات، غلیظ سیاسی و نظامی در جستجوی نورالهی برآمده بودند، در اینجا یاد کرد. بدین ترتیب شاید بتوان گفت که یکی از بهترین میعادهای تاریخی مسلمانان و مسیحیان شرق همانا تعالیم صوفیه است که پژواک خود را تصوف مسیحی و در تأکید بر قرب الهی می‌یافت. البته جزئیات ارتباط تصوف با ذکرگویی مسیحیان شرق در اینجا موضوع بحث ما نیست، همانطور که وارد چگونگی ارتباط نهضت شمایل شکنی مسیحیان شرق طی سالهای ۸۴۳-۷۲۶ با دوران معتزله



آرژشهای اجتماعی و فرهنگی دین اسلام و می بینیم که ناظران خارج از گود و غربی، این حرکت را بعنوان تجدید حیات اسلام بدنبال دوران فتور و انفعال تعبیر میکردند، در حالی که اسلام هرگز از بین نرفت و همیشه بمبارزه خود طی قرون متضادی ادامه میداد و اکنون نیز علی رغم آنکه کوشش میشود که بسوی جامعه منسجم تر پیشروی کنیم، آیا ذهنیت غربی همچنان با همان نگرش قرون وسطایی عجین نیست؟ و می بینیم چگونه روزنامه نگاران، سیاستمداران و جامعه شناسان غربی با توسل با اصطلاحات گمراه کننده همچنان اسلام را برابر با خشونت و عدم تسامح معرفی کرده و آنرا دشمن غرب قلمداد می کنند. و در اینجا این سؤال مطرح است که هم سخنی اسلام و مسیحیت در عصر حاضر تا چه حد میتواند این نوع نگرش را نسبت باسلام تغییر دهد، در پاسخ باین سؤال برخی اوقات اظهار نظرات بدبینانه ای نیز میشود. مثلاً برخی بر این اعتقادند که هم سخنی کم و بیش نوعی سیاست تبلیغاتی غرب است که اسلام را بعنوان دگترین انتزاعی فارغ از زمینه های اجتماعی آن در نظر گرفته و صرفاً بدنبال مسائل جالب و مطلوب امروزی مانند صلح و برکت در صدها آنست که بنحوی بر اختلافات فاحش ایدئولوژیکی فایق آید. برخی دیگر نیز در این رهگذر هم سخنی اسلام و مسیحیت را براساس جنبه اروپا محوری و غربزدگی آن و در قالب جهانشمولی مسیحی مداری" میدانند. البته ما این نوع بدگمانی و اظهار نظرات بدبینانه را رد می کنیم، بلکه کاملاً امیدواریم که هم سخنی این چنین تأثیرات تاریخی و گذشته اسلام و نیز جنبه های مختلف فرهنگ اجتماعی آنرا در نظر گیرد و افراد با ذهنیت غربی را وادار کند که بپذیرند اسلام بهر حال دینی است بسیار شخصی و بهمان اندازه بسیار اجتماعی.

پس دیالوگ بمنزله تهدیدست فزاتر از سیاست و بالاتر از سوء تعبیرهای گذشته و عدم اطمینانهای کنونی. دیالوگ در حقیقت راهست برای آدمی جهت شناخت بیشتر خود از طریق مطالعه و شناخت گذشته متقابل و قرابت حال. ما نباید فراموش کنیم که طی قرون متضادی آنگاه که کلیسای لاتین از واقعیات اسلام بی اطلاع بود، کلیسای شرق از همان آغاز با اسلام و فرهنگ آن آشنا بوده است و مسلمانان نیز از سوی دیگر بآن مدیده استعمارگر نمی نگردند. در حقیقت جایگاه تولد مسیحیت در خاورمیانه است و بسدیهی است که صرفاً نمی تواند بشمن غرب تعلق داشته باشد. پس چه بهتر که در حال حاضر بجای تأکید بر نتایج و ارزیابی مبارزه و رقابت مسلمان و مسیحی بایکدیگر بدنبال همان دیدگاه انسان کامل باشیم که مطابق آن انسان شبیه خداوند یا بعنوان خلیفه خداوند بر روی زمین است؟ آیا میعادگاهی از این مناسب تر میتوان یافت؟ این چنین همجوار یکدیگر و در جوار قرب الهی بودن همان ارتباط الهی است که در هر زمان و هر مکان افراد بشر را با یکدیگر متحد می نماید، و در حقیقت این بزرگترین

اسلام همچنان بر اساس ذهنیت صلیبیون متحجر باقی مانده بوده در سوی دیگر می بینیم که تجلی ایمان و اخلاص اسلامی همچنان در زندگی روزمره فرد مسلمان ادامه یافته، بدون آنکه تغییری کند یا ثابت قدمی بمبارزات خود طی دوران استعمار در جهت نفی آداب و رسوم و فرهنگ غرب ادامه میداد که طی مبارزات شدید برای کسب استقلال و سپس طی دوران تحدید حیات دین اسلام ادامه پیدا کرد.

از سوی دیگر در اواسط قرن بیستم اوج دوران سکولاریسم و آیین غربی کردن جهان، مدرنیسم غرب در نتیجه جنگ و کشتار با نوعی دلسردی و ناامیدی برخورد کرده در حقیقت انسان غربی دیگر تحمل لامذهبی و پیروی از اعتقادات نامهای نام ناسیونالیسم، فاشیسم و کمونیسم نداشت و با توجه باینکه تسامح دینی فضیلتی بحساب می آمد، خواه ناخواه در نگرش به دین اسلام هم تحولاتی بوجود آمد. بدین ترتیب پس از قرنهای مسأله در حدودی مملو از سوء تعبیر و تفسیرهایی براساس احساسات غلط سرانجام مسأله هم سخنی اسلام و مسیحیت بعنوان ثمره عرب مطرح شده و از آنجا که کریستولوژی اختصاصی و انحصاری مسیحیت مانمی بر سر راه هم سخنی با مسلمانان بود، طولی نکشید که نوعی مسیحیت جامع و فراگیر در جهت پیدا کردن راههای مناسب برای تبادل نظر بیطرفانه براساس وحدانیت الهی و در جستجوی مقاصد و آرمانهای توحیدی مطرح شد.

همزمان با این تحول که هم سخنی با مسلمانان در محدوده تفکر و کلام اسلامی حالت آکادمیکی پیدا کرده و با زمینه اجتماعی اسلام کمتر مانوس و درگیر بوده، از سوی دیگر می بینیم که مسلمانان با چه مقاومت شدیدی در جهت تحکیم مبانی دینی و فرهنگی بر اساس لزوم مبارزه با غربی شدن فرهنگ و اخلاقیات شروع کردند. عنصر اصلی این مبارزه همانا آگاهی مسلمانان نسبت بگذشته شان بود و هم به

## کتابشناسی گزینشی

1- La littérature polemique musulmane contre le christianisme, depuis ses origines jusqu' au x 111e siecle , All,Bou ama, Alger, Entreprise nationale du livre, 1988.

2- Process and status in Conversion and Continuity. Richard Bu llet. Columbia University, 1990.

3- Western Views of Islam in the Middle Ages. R.W. Southern, Harward University press, Cambridge, Massachusetts, 1962.

4- Guidelines for Dialogue between christians and Muslims, Maurice Bormans, Paulist press, New York, 1985

5- Muslim - christian Encounters, William Montgomery watt. London, 1991.

6-Islam and Christianity Bardu D. Kateregga, David W. Shenk Erdmans publishing co, Michigan, 1981.

قدرت است در جهت وحدت و نه جدایی.

قدرت ایمان و ایثار بهترین محک است برای شناخت قدر و اعتبار هرگونه هم سخنی و در محدوده چنین هم سخنی است که پیروان ادیان مختلف متوجه میشوند که نظامهای پیشین که روزگاری رقیب یکدیگر محسوب میشدند، میتوانند از طرق مختلف با نیل بوحدانیت الهی بساعات موعود برسند. از همین روی میتوان گفت که اتحاد و همبستگی افراد در پرتو محبت الهی تحقق می‌یابد. در حقیقت ما خداوند را با صفت رحمان می‌شناسیم که مفهوم آن از آنچه مسیحیان با یوحنا مقدس گفته‌اند، فرقی ندارد. همانطور که در سال اول یوحنا رسول (۴:۱۶) آمده است "خدا محبت است و هر که در محبت ساکن است، در خدا ساکن است و خدا در وی".

در ضمن این گفته میتواند انعکاس آن چیزی باشد که در ایران باستان "جاویدان خرد" خوانده میشد و گویای دیدگاهی جهانی و ابدیست که جوامع اهل کتاب را از طریق همبستگی اجتماعی براساس فضایل عدالت، اخوت و مدارا با یکدیگر مرتبط می‌سازد، آیا در ملاقات امروز دین ما پنحوی در صدد آن نیستیم که این دعوت را برای تفاهم دینی بر پایه ایمان، رحمت و محبت الهی اجابت کنیم؟ آیا ما برای پایان دادن به تمامی آنچه موجب سوء تفاهم و مجادله بین مسلمانان و مسیحیان میشود، در اینجا جمع نشده‌ایم؟ واقعیات گذشته و حال ما را وامیدارد تا زمینه را برای هم سخنهای آینده آماده سازیم.

سخن آخر آنکه ما از ایران آمده‌ایم، سرزمینی که بعنوان "Persia" برای شما آشنا تر است و این روایت که سه فرستاده‌ای که به هنگام تولد عیسی (ع) در بیت لحم حضور داشته‌اند، از "Persia" بوده‌اند، بقدری دیرینه است که بهتر بود هم سخنی خود را با آن آغاز کنم نه آنکه با آن پایان دهم. بهر حال بخاطر بیاوریم که این سه فرستاده اولین افرادی بودند که بشارت دادند که "مسیح بدنیا آمده است".

\* متن سخنرانی در

دومین سمپوزیوم بین الملل اسلام و ارتدکس، آن

ماه مه ۱۹۹۲

# چنگیزخان

## ستمگر

## یا قهرمان



مغولستان که اخیراً مورد تاخت و تاز وسیع حاکم چین و شوروی قرار گرفته از جوامع بسته دنیا بشمار میرود و از سوی دیگر جوامع این نقطه از جهان را بدست فراموشی سپرده‌اند.

زمانی امپراتوری مغول بر سرزمین وسیع، بین دو دریای سیاه و زرد حکومت میراند. حدود ۷۵۰ سال پیش ارتش مغولستان دو کشور ژاپن و آلمان را همزمان بهراس انداخته بود. چنگیزخان، فرمانده این ارتش وحشت‌را و هراس‌انگیز بود. خان بزرگ در سال (۱۲۲۷ م.) و در سن ۶۵ سالگی جهان را وداع گفت. او را مخفیانه و بدور از نگاه دشمنان بخاک سپردند. همه مشایعان و کسانی که از محل دفن وی حیر داشتند، گردن زده شدند. تاکنون هیچکس از محل دفن وی اطلاع ندارد، اما جستجو برای کشف این راز همچنان ادامه دارد.

نویسنده: پیرهنام  
ترجمه: بر خورداری

استان‌شناسان و دانشمندان با استفاده از پیشرفته‌ترین وسائل تحقیقاتی در جستجوی آرامگاه ویند. رئیس این گروه تحقیقاتی که از حمایت مالی بزرگترین بشریه ژاپن بنام «یومیوری شیمیون» بهره‌مند است، فردی خستگی‌ناپذیر بنام «اموتوشیتوبو» است. این عده پس از اینکه در سال گذشته محل اولین کاخ چنگیزخان را کشف و عملیات حفاری را آغاز کردند، اطمینان یافتند که مقبره چنگیزخان در نزدیکی کاخ واقع شده است. احتمالاً با دستیابی ناشیاء زینتی و اموال شخصی و کشف دست نوشته‌هایی که با وی دفن شده، فصل جدیدی از تاریخ آسیا و اطلاعات از بین رفته

امپراتوری مغول گشوده خواهد شد. بدون شک کاخی که در محل دفن چنگیزخان وجود دارد، می‌بایست بسیار باشکوه و دارای سردابه‌های عظیم و اثباته از جواهرات و کاشیهای زیبا و اشیائی باروکشهای طلایی صیقل داده شده باشد که با کشف این کاخ آثار هنری فوق‌العاده گرانبهائی نمایان خواهد شد. این آثار با کشفیات مقبره «توتان خامن» در سال ۱۹۲۲ م. واقع در سرزمین مصر برابری میکند. البته با توجه بغضای دموکراسی که اخیراً براین کشور تاریخی حاکم گشته انگیزه قوی برای این قبیل عملیات کاوشگرانه بوجود آورده است. کمونیسم با قهرمان‌ستایی مبارزه کرده و مسکو همواره از تجلیل مردی که زمانی بر روسیه حکم میراند، دوری می‌جست. مغولها هرگز خان بزرگ را فراموش نکرده، اما مخفیانه از او یاد می‌کنند. امروزه نام خان بزرگ در بولوار چنگیزخان (بولوار لنین سابق) طنین انداز است. جواهر لعل نهرو نخست وزیر آخرین سرزمین مغول پس از قرن‌ها سلطه اجانب طی حکمی از ارتش خواست پیرامون هویت مغولها تحقیقات گسترده‌ای بعمل آورد.

اگر چنین مقبره‌ای کشف گردد، مغولها آنرا بزیارتگاهی مذهبی و حرمی نمونه تبدیل خواهند کرد. ۸۰٪ از جمعیت ۲/۴ میلیون مغولستان از نژاد مغول و بقیه قزاق و ترکند، در این سرزمین تعداد کمی "توان"<sup>۱</sup>، روسی و چینی نیز زندگی می‌کنند. مغولستان با ۱۵۶۷۰۰۰ کیلومتر مربع وسعت که پراکنده‌ترین قوم را در خود جای داده است، چهار برابر کالیفرنیا و اندکی وسیع‌تر از چهار کشور فرانسه، آلمان، انگلیس و ایتالیاست. مغولهایی که در بیرون از مرزهای مغولستان زندگی می‌کنند، در میراث چنگیزخان با آنها شریکند. سه میلیون از جمعیت ۲۲ میلیونی مغولستان داخلی (منطقه خودمختار مغولستان چین) از نژاد مغول و بقیه همانندیند که اغلب طی قرون (۱۹ - ۲۰ م.) بآن سرزمین کوچ داده شدند. در حدود ۲۴۰ هزار مغول نیز در جمهوری خودمختار «بوریات»<sup>۲</sup> شوروی که وسعتی معادل ۱/۵ وسعت مغولستان دارد، اسکان یافته‌اند، در جمهوری خودمختار "توفا"<sup>۳</sup> نیز حدود ۱۹۰ هزار ترک زبان با تابعیت روسی ولی با تمایلات فرهنگی و مذهبی مغولی زندگی می‌کنند. حدود ۱۳۵ هزار مغول کلموک<sup>۴</sup> نیز در سرتاسر قاره آسیا پراکنده‌اند. در مجموع جمعیت مغولها در سرتاسر جهان به ۶ میلیون نفر میرسد.

زبان مغولی شاخه‌های محدودی دارد. بعضی از زبان‌شناسان برای زبانهای مغولی منچوری و ترکی ریشه مشترک قائلند، اما اطلاعات در این زمینه مبنی بر حدسیات است. زبان مغولی دارای ۷۵٪ از مغولهای داخلی<sup>۵</sup> و خارجی بزبان خالخاله زبان رسمی مغولستان است، تکلم می‌کنند.

در قرن بیستم میلادی خط سنتی مغولی مهجور و خط سریلیک رسمیت یافت. محققان برای کشف آرامگاه چنگیزخان از پیشرفته‌ترین وسایل از جمله رادار، ماهواره هلیکوپتر و ... استفاده می‌کنند.

کاوشگران بدلیل نداشتن مدرک تاریخی قابل ملاحظه‌ای، مجبورند مقوله اختلافات زبانی امور طبیعی نظیر انحرافات

غیرعادی رودخانه‌ها را نیز بررسی نمایند. مغولها هنوز بطور مرتب گله‌های گوسفند، گ بوفالوهای خود را برای چرا از منطقه‌ای به منطقه میدهند. آنها در چادرهایی که بآسانی قابل حمل است و خوانده میشود، زندگی می‌کنند و بلوازم زیادی نیاز ندار مغولستان از سطح دریا بالاتر است و میزان بارندگی است. مناطق شمالی کشور پوشیده از درختان جنه دشت "گی" قسمت اعظم جنوب شرقی آنرا در برگرفته دانشمندان در این سفر اکتشافی که بنام طرح س اوتون، تولاو خولن واقع در شرق سرزمین چنگیزخان میشود، برای دقت لازم در تحقیقات خود حتی از منا مبهم و افسانه‌های شفاهی (غیر مکتوب) نیز کمک میگ طول سه سال دهها کیلومتر مربع از خاک استان خنتی کردند، خان بزرگ و جانشینان وی خود را "امپرا" میخواندند و اعتقاد داشتند که زمین بخدایشان "تنگ" دارد. پیامشان بامرا و حکام بلاد ساده بود: "اگر تس دشمن قلمداد می‌شوی." چنگیزخان تا پایان عمر بر بی قوم مسلط گشت. چطور یک ملت بی‌سواد جنگجو یک نسل بر کثیة اقوام یک قاره استیلا یافته و یا اینکه نماید؟ یکی از مورخان بنام "لئودهارتوگ" یکی از موفقیت آنها را آب و هوای نامطلوب آسیای مرکزی دا واقع این قریحه و هوش سرشار چنگیزخان بود که از قومی برتر ساخت. اما از این مرد بزرگ آثار چندانی است.

یک دهه بعد از مرگ وی یکی از نقاشان چینی تصه با کپه‌ای از ریش ترسیم نموده که بیشتر شبیه چینه‌ها مذکور که نمونه‌ای برای هنرمندان مغولی است در گ شاهان تایبه نگهداری میشود. مسلماً در مقبره آثاری وقایع آن دوره است، کشف خواهد شد. مانند "کتاب حاوی قوانین سلطنتی درباره مغولهاست. کتاب "د مغولها" که توسط نویسنده‌ای گمنام سیزده سال پس ا بزرگ برشته تحریر درآمده است، تاکنون محفوظ باقی مانده است. چیزهایی که درباره اشراف‌زادگان

مغول نوشته شده است بیشتر

زمانهای تاریخی است تا تاریخ واقعی.

بخشهایی از کتاب که بزبان



کتابخانه  
موزه  
تاریخ  
مغولستان

چینی در این خصوص نوشته شده بود، در سال (۱۸۶۰ م.) توسط یک مسیون روسی در پکن کشف شده است. کتاب تاریخ سری مغول بیشتر درباره زندگی تموچین پس از نه سالگی است. حان جوان پس از قتل (مسمومیت) پدرش توسط تاتارها مسؤولیت نگهداری از افراد فامیل را عهده‌دار گشت.

تموچین فراری، با تناول دانه‌های خشک و حبوبات آموخت که چگونه محرومیتها و سختیها را تحمل کند. او در سن دوازده سالگی برادر ناتنی خود را با خدنگی بقتل رساند. او در طول زندگی فقط خوب جنگیدن را آموخت. بر پسران و دختران مغولی واجب است که فنون سوارکاری را بیاموزند. زیرا آنها معتقدند که اسب‌سواری و شکار استعداد کودکان را بارورتر می‌سازد. در مغولستان اسب‌سواری عمومیت دارد و مغولها علاقه شدیدی بمسابقات اسب دوانی نشان می‌دهد، زیرا که هر سوارکاری تأثیر بسزایی در جنگ با دشمنان دارد. حتی حردسالان نیز در حشواره سالیانه «نادام» با اسبانی تیزرو مسافت سیست کیلومتری را طی می‌کنند. تموچین ابتدا بمنظور تقویت قبیله خود در پی یافتن متحدانی بود. بدلیل پیروزیهای پی در پی و شجاعت تحسین برانگیز وی روز بروز بر تعداد یارانش افزوده میشد. وی بقصد گرفتن انتقام خون پدر از تاتارها و نابود کردن مرکبها بجهت ربودن زنش اولین گام را بسوی آنها برداشت. از آنجا که امپراتور چین بقای حکومت خود را در جنگ قابل با یکدیگر میدیده، تموچین را سمحت شکست دادن تاتارها بمعاضدت کمیسونر برای صلح مفتخر ساخت.

تموچین در سال (۱۲۰۶ م.) و در سن ۴۴ سالگی از سوی شورای نجیب‌زادگان لقب چنگیزخان یعنی فرمانروای جهان گومت

قراقرم به مرکز فرماندهی جانشینان وی مبدل شد، امروزه خرابه‌های این شهر در سیصد کیلومتری جنوب شرقی اولان باتور (مرکز مغولستان) قابل رؤیت است. این شهر در قرن شانزدهم م. عارت شد. اتحاد جدید چنگیز شکنده بود. او واقف بود که اگر نتواند دشمن را شناسایی کند، قوایش با یکدیگر بنزاع برخوانند خاست. اما او می‌بایست آنها را بکدام طرف گسیل دارد؟ شمال، جنوب، شرق و یا غرب؟ زمان با او یار بود. زیرا سرزمین چین بین سه سلسله تقسیم شد. چین به لحاظ پیشرفت در صنعت سخت مورد توجه مهاجمان جلگه جنوب شرق اروپا و آسیا و اولین قربانی بود. قدرت عظیم دفاعی این کشور ثابت کرد که تاب مقاومت در برابر سرعت و همبستگی چادرنشینان ندارد. مغولها شهرهای چین را یکی پس از دیگری بتصرف خود درآوردند. ارتش مغول براساس عده سازماندهی شده بود. ده سرباز یک واحد و ده واحد یک گروه و ... را تشکیل میدادند و لشکر صدهزار سغری را "ظلمت" مینخواندند، مارکو پولو جهانگرد ونیزی که در سال ۱۲۸۰ م. بدربار کوبلای خان راه یافت، شدیداً تحت تأثیر سیستم نظامی آن کشور قرار گرفت. نظم و دستور نظامی عجیب و حیرت‌انگیز بود. حمله گری چنگیزخان و اسلحه وی رمز موفقیت در مقابل دشمنان بود. یکی از داستانهای تاریخ سری مغول مربوط به

چگونگی فتح "ولاهای" پس از محاصره طولانی است. چنین نقل شده است که چنگیزخان در مقابل صلح و رفع محاصره شهر "ولاهای" از والی این شهر تقاضای یکهزار گربه زنده و ده هزار پرند نمود. سپس دم حیوانات را با مواد آتشزا مشتعل ساخته و آنها را رها نمود. حیوانات بخانه‌های خود بازگشته و شهر را با آتش کشیدند. پیروزیهای پی در پی در جنگها بیانگر برتری قدرتش بود. بر اثر حمله سریع مغولها سلسله‌های حاکم بر مناطق شمالی و غربی چین سقوط کردند. کوبلای خان نیم قرن بعد امپراتور سلسله سانگ را که بر مناطق جنوبی چین حکم میراند شکست داده، پکن را بنایتختی برگزید. مغولها قادر بودند روزهای متمادی بر پشت اسب با چند دانه خشک خشک بسر برند و این بیانگر قدرت و توانایی آنهاست مردمانی که در برابر آنها از خود مقاومت نشان میدادند، قتل عام میشدند. جنایات مغول در جنگ با مسلمانان آسیای مرکزی و غربی غیرقابل وصف است. مغولها به قتل رساندن نمایندگان چنگیزخان را بدترین گناه میدانستند و اگر حاکمی مبادرت باین عمل می‌نمود، خود و مردمش را از دم تیغ میگذرانیدند. مفسران قرن سیزدهم مانند علاء الدین و عطاملک جوینی حکومت مغولها را قریب‌الوقوع خواندند. مغولها با یک یورش شهرهای آباد را ویران و آبادیها را به بیابان مبدل میکردند و اغلب مردم را بقتل رسانده پوست و استخوان آنها را پودر میکردند. آنها بهرجا که میرفتند، بلا و شاهی را با خود به ارمغان میبردند. در چشم و گوش حاکم "اترا" بجهت قتل سیصد نجیب‌زاده مغول نفره داغ ریختند. آنها برای بچنگ آوردن ثروت سمرقند و بخارا، باین دو شهر حمله بردند و آنها را با خاک یکسان نمودند و سیستم آبیاری پیشرفته آنها را از بین بردند. آنها در این یورش ویرانگری را باوج رساندند. تنها فردی که توانست از شهر فرازکنده گفت: "آمدند، ویران کردند، سوختند و همه چیز را از بین بردند."

"ولاد ظالم"، پرنس رومانی که در داستانها از او بعنوان دراکولا یاد می‌کنند، از نوادگان چنگیزخان است. مغولها بدون توجه سحونخواری و ویرانگریهای وی تنها بفنوحات و دستاورد و عظمت او فکر می‌کنند. چنگیزخان نظام اداری و خط مغولی را از ترکهای "اویغور" که خود از ایرانیهای سفدی گرفته بودند، اخذ و اجرا کرد. او نظام چهارپا را که تا قبل از اختراع راه‌آهن سریعترین بشمار میرفت، تکمیل کرد چنگیز عنوان امپراتور جهان را برای خود کافی نمیدانست. او در بخارا در جمع تخر و کسبه حاضر شد و گفت: "من مجازات الهیم اگر از شما گناهی سرنزده بود، خداوند مرا برای شما نمی‌فرستاد."

ارتش مغول شکست‌ناپذیر بود. حتی پس از مرگ چنگیزخان نیز بر وسعت امپراتوری مغول افزوده گشت. آنها بر پکن، مسکو، بغداد و بوداپست حکومت میرانند. حکام برمه و انام (یکی از شهرهای ویتنام) نیز از خراجگذاران مغول بودند. آنها به ژاپن و جاوه هم حمله بردند. ارتش مغول ۱۵ سال پس از مرگ چنگیزخان بدروازه‌های شهر وین رسید. فرماندهان وقتی که شنیدند "اگتای" فرزند چنگیزخان در نقطه‌ای بفاصله هزاران کیلومتر از خاک مغولستان جهان را وداع گفته است، دستور عقب‌نشینی دادند.

مورخ مشهور "دیوید مورگان" مینویسد: "امپراتوری مغول بقدری وسیع بود که با اینکه مقر حکومت مغولها در منطقه آسیای شرقی واقع بود، مدت یک قرن همواره همسایه‌ای نیرومند و خطرناک برای اروپا محسوب میشدند. مورخ مغولی "پروفیسور گورچ" از زاویه دیگری بآن می‌نگرد. او می‌گوید: "در آن دوره اتصال شرق و غرب برای اولین بار انگیزه‌ای بود برای رشد بشریت. شما نمیتوانید برای آن اهمیتی بیش از حد قائل شوید." مغولها اروپا را به آسیا وصل نمودند و راه را برای صدور کالاهای آسیایی و سیاهان کاشف اروپایی که بدنبال کشف راه جدیدی برای تجارت بودند، هموار نمودند.

در غرب کریستف کلمب به پیروی از مارکوپولو سفر دریایی خود را آغاز کرد. نوعی بیماری که مرگ سیاه خوانده میشد، شیوع یافت. می‌گویند در اواخر قرن چهاردهم مغولها این بیماری را پس از مراجعت از جنگ (در نزدیکی کریمه) بغرب بردند. کوبلای خان در سال (۱۲۶۰ م.) سلسله یوان<sup>۸</sup> را بنیان گذاشت. وی پس از ۳۰۰ سال باز دیگر چین را متحد و یکپارچه نمود. این سلسله با وجود حنهای داخلی با اقتدار بر چین حکومت میراند، کانال ۱۷۰۰ کیلومتری که پکن را با "هانگزو" و دژ حاصلخیز "یانگزی" متصل میکند، در این دوره حفر شد. مشهورترین بنای چین حاصل مستقیم حمله مغولهاست. امپراتور "مینگ" برای حفاظت شهر از حمله مهاجمین دیوار بزرگ چین را بازسازی کرد که تا به امروز باقی مانده است.

قدرت امپراتوری ستمگر مغول حتی قبل از مرگ کوبلای خان (۱۲۹۴ م.) رو بضمف گذاشته بود. پس از مرگ هر خان رقابت شدت می‌یافت و گاهی جنگ خونین در می‌گرفت، زیرا که جانشین خان مشخص نبود. حکومت مرکزی بعلت ضعیف قادر به حفظ مستعمرات خود نبود. سلسله یوان پس از حکومت یارده امپراتور معمول در سال (۱۳۶۸ م.) توسط "مینگ" منقرض گردید. اما حکومت طلایی قبایل مهاجر مغول تا قرن شانزدهم میلادی در روسیه باقی ماند.

تیمور لنگ<sup>۹</sup> حاکم ترک سمرقند (در قرن چهاردهم) که فتوحاتش با چنگیزخان برابری می‌کود، از اعقاب چنگیزخان بود. امپراتوری که بآبدر آسیای جنوبی بنیان گذاشت در سال ۱۸۵۷ م.) منقرض گردید.

عوامل فرهنگی بانقراض این سلسله شدت بخشید، آقای "یه لو-جو-تسای"، یک دانشمند چینی احتمال میدهد که "اکتای" فرزند و جانشین چنگیز حمله زیر را بیان کرده است: "امپراتوری را که بر پشت اسب فتح شده است، نمیتوان از روی اسب اداره کرد." مغولها همانند دیگر قبایل جنگجوی مهاجر بزودی دریافتند که جامعه بزرگی را که بر کشاورزی استوار است، نمی‌توان اداره کرد، مگر اینکه در آنها تحلیل رفت و جذب آنها شد.

تلاش مغولها برای حکومت توأم بر قبایل مهاجر و ساکنان سرزمینهای کشاورزی حاصلی جز از دست دادن هردو آنها نداشت. چنگیزخان از قوم مغول یک قوم پیروز ساخته بود. خان بزرگ بر اثر زخمی که از سقوط از اسب بهنگام محاصره شاه سرکش "شی

شیا" واقع در جنوب چین باو رسیده بود، در سال ۱۲۲۷ م. درگذشت.

احتمالاً جسد بی‌جان ویرا برای دفن در "آوردس" واقع در مغولستان داخلی بآن محل بردند. در آنجا آرامگاهی وجود دارد که دارای آثار تاریخی است. این منطقه است، زیرا اگر محافظان وی میخواستند جسدش را از "گویی" عبور دهند، متلاشی میشد. اغلب موزخان براین اعتقادند که جسد وی بمحل تولدش انتقال داده شده است. دفن جسد در محل تولد نه تنها سنتی رایج در بین مغولها بود، بلکه چنگیزخان وصیت کرده بود که در محل تولدش مدفون گردد.

مغولها حدود ۴۰ زن زیبا و بهترین اسبهای دربار را با چنگیز مدفون ساختند تا (قربانها) در آن جهان به خان بزرگ خدمت کنند. اینست سنت مغول. بیست هزار نفر از مشایخان مونگکه را یکی از جانشینان چنگیزخان پس از دفن وی سربرید. خان بزرگ تأثیر عمده‌ای در تاریخ مغول داشته است. مغولها بهنگام تنگی روزگار آرزوی تجسم مجدد حکومت ویرا داشته و با توسل بدعا و نیایشهای جادوگری خواهان بازگشت روح اویند. یک هفته نامه انگلیسی زبان مینویسد: علی‌رغم سیاست حکام مبنی بر ناچیز جلوه دادن اعمال و زندگی خان بزرگ و یک بعدی نشان دادن وی، مغولها در طول تاریخ نام او را به استقلال، قدرت و عظمت کشور قرین میدانند. مغولستان خارجی از فرصت بدست آمده پس از سرنگونی حکومت "چینگ" در سال ۱۹۱۱ م. بهره‌برداری مناسب نمودند. روسها در جنگ با چینها بر سر مغولستان موفق شد که این کشور را به حاک خود ملحق کنند و در سال ۱۹۲۱ م. اولین حکومت کمونیستی را بعد از شوروی در آنجا حاکم سازند. مغولها با کمک روسها سربازان چینی را احراج کردند. تحت حکومت کمونیستی عظمت چنگیزخان بدلیل افکار فتودالیستی وی لکه دار شد و نام وی در ظاهر محو شد. قهرمان ملی مغولها سموان امپریالیست و ناسیونالیست مورد انتقاد شدید سوسیالیسم جهانی قرار گرفت. همزمان اشرافیت و مذهب بطور ظالمانه‌ای از سوی "ایده" استالینیست سرکوب گردید. در سال ۱۹۳۰ م. دهها هزار لامائی قتل عام شدند.

آقای "نات گورج" یکی از موزخان مغولی که بدلیل چاپ کتابی در سال ۱۹۲۹ م. مشمول قانون سانسور قرار گرفت، اظهار میدارد: "درباره چنگیز قلم‌زدن غیر قانونی و ممنوع بود، ولی مردم نام ویرا مخفیانه زنده نگه داشتند. تنها حمله‌ای که در کتب تاریخی درباره، وی ثبت شده، اینست که چنگیزخان مغولها را متحد ساخت، اما پس از مراجعت ملتش را نابود کرد. مغولها فقط همین یک جمله را آموختند."

"ای. اس. اوربانائوا" مورخ روسی مغولی تبار مینویسد: "روسها از ایدئولوژی اسارت رنج می‌برند و این ریشه در عقده حقارت‌آمیز خاموش غربگرایی دارد."

کمونیستها در مغولستان سانسور را بنهایت رساندند. در دائرةالمعارف کودکان که در سال ۱۹۸۵ م. بچاپ رسید، هیچ اشاره‌ای بقهرمان ملی آنها نشده است.

رقابت چین و شوروی در سال ۱۹۶۲ م. زمینه را برای برگزاری مراسم هشتصدمین سالگرد ولادت وی فراهم نمود. چین خود را برای برگزار کردن مراسم آماده می‌نمود. پروفیسور "نات گورج" اظهار میدارد: ما باید برای بدست گرفتن ابتکار عمل مراسم را اجرا نماییم. این استراتژی چین برای نفوذ در مناطقی که چنگیزخان فتح کرده است، میباشد. مقرر گردید که محسمه چنگیز در "گوران نور" واقع در "ختی" برپا گردد. آقای "لوساتسرنجین" ماحوال محسمه‌ساز مشهور مغولی گفت: "مانتها شش ماه فرصت برای ساختن محسمه داشتیم. برای یافتن طرحهای جانب‌شهای زیادی در کتابخانه بسر بردم. مقرر شد اثر این هرمند در کمپ سلامتی در نزدیکی "دادال" واقع در شهر مآلود دامنه کوههای حتی برپا گردد. وقت برای ساختن تنها محسمه چنگیزخان صبیق بود. حمله نازیا به مسکو باعث گردید که کمونیستها چنگیزخان را به "آدولف هیتلر" تشبیه کنند. یار دیگر در مغولستان حشواره مسموع گردید و تصاویر قهرمان ملی از تبرها حذف شد. هنرمند معضوب شده پس از ده سال کوشش بی‌حاصل برای یافتن کار گفت "من مرد محترمی بودم، چرا وقتی که محسمه چنگیزخان را می‌ساختم مردم؟ هنرمند فراموش شده پس از سالها زندگی فقیرانه در کلبه‌ای در دامنه‌های شمالی "اولان باتور" در سال ۱۹۶۲ م. درگذشت. آقای "سومیا حین جامبالدورج" در اوایل دهه هفتاد میلادی طی مقاله‌ای که در روزنامه "حوان" بجای رسید، از هیأت مجارستانی پرسید که آن کشور تا کنون برای هونها<sup>۱</sup> (مجارای با مغول) چه کرده است.

کمونیستها این سؤال را بمنزله تلاش برای سرهم زدن روابط مغولستان و مجارستان قلمداد کردند. و نویسنده مذکور را بمدت سه سال بصحرای گویی تبعید نمودند. جامبالدورج معتقد است که هیچ قانون و یا حکمی نمیتواند تصویر چنگیزخان را از صفحه دل مغولها محو نماید. اصلاحات گورساجف مغولستان را سیر دربر گرفت. تظاهرات مردمی برای برقرارکردن دمکراسی حکام را مجبور بقبول برگزاری انتخابات چند حزبی در سال ۱۹۹۰ م نمود. با ورود سیم دمکراسی بار دیگر نام چنگیز بر سر زسانها افتاد. دادال با مجموعه آثار مربوط به چنگیزخان مورد توجه شیفتگان حان بزرگ قرار گرفت. سال گذشته قله کوه "پورحام حالدام" که با احتمال قوی محل دفن وی است، پس از سال ۱۹۳۷ م. شاهد اولین قربانی حیوان بود. رنان حق ورود بان محل را نداشتند، زیرا که مغولها معتقدند هنگامی که چنگیزخان با زنرالهای خود برای عبادت "تنگری" بان محل رفته زنی را با خود برده است. در بیرون محوطه چشمه‌ای جاری است که احتمالاً چنگیز را سه روز پس از تولدش در آن شسته‌اند. آقای "گومبودورجین سرمدورج" راهنمای ما یک معلم بازنشسته تاریخ است می‌گوید: "چشمه مذکور خیلی شفاف است، آب آن مثل آب مقطر است، مغولها همه نه‌ها و نه‌رها را نوعی به خان بزرگ ارتساق میدهند. در این خصوص افسانه‌های زیادی سر زبانهاست. "تسرنندورج" اظهار داشت: در دوپاچه مقابل محسمه قدیمی خان بزرگ جزیره کوچکی است که گفته میشود محل دقیق تولد تموچین است. حتی امروزه مردم

نخسته سنگهایی روی آن گذاشته‌اند که در آب فرو می‌رود و این عمل را "اوو"<sup>۱۱</sup> (سنگ قبر برای عبادت) میخوانند. آثار چنگیزخان در سرناسر شهر اولان باتور با جمعیتی معادل ۵۷۵۰۰۰ نفر حودنمایی میکند. مردم علی‌رغم بالا بودن بهای بلیط سینما، (معادل سه روز حقوق) فوق‌العاده از فیلم چهار ساعته تحت قدرت آسمان آبی بی‌انتها استقبال نمودند. در مغولستان ۹ پلاکارد سفید بافته شده از موی اسب بنمایش گذاشته شد. در فستیوال ورزشی که در جولای سال گذشته برگزار شد، یکی از قهرمانان همانند چنگیز لباس پوشیده و سوار بر اسب در میان افراد گارد احترام در مقابل حضار رژه رفت. امروزه در سیرکهای مشهور مغولستان فردی همانند چنگیزخان در جایگاه ویژه قرار گرفته و هنرمندان قبل از هنرنمایی در مقابل وی زانو زده و او را سجده می‌کنند. آقای "دولیک جاو" معاون نخست‌وزیر مغولستان طی سخنانی در مراسم هشتصد و سی امین سالگرد ولادت وی گفت: "او یکی از بزرگترین نوابخ تاریخ بشریت است، تقریباً در تمام خانه‌های مغولها تصویر دیواری خان و یا تقویم مزین بشعور خان بزرگ در حال نگاه کردن بپایین یافت میشود. مغولها تصمیم دارند که پول رایج کشور را با عکس خان چاپ کنند. آقای "رینجین" مورخ نامی میگوید: "چیزی بجز احساس ناسیونالیستی مغولها را برآن نداشته که پس از سالها استعمار روس و چین خواهان استقلال و احیای افتخارات گذشته خود گردند." پروفیسور نات گورج میگوید: "چنگیزخان به مغولستان هویت بخشید." در دژه‌ای که چراگاه شتر بود، توقف کردیم. چوپانی پس از تعارف کردن کشک خشک و چای صبورانه مسیر را بهما نشان داد. آن مرد بمحض شنیدن اینکه یکی از همراهان ما دیپلمات آلمانی است، پرسید: آیا وقتی که چنگیز در اروپا بود، با مردم آلمان رفتاری دوستانه داشت یا خیر؟

مردم هنرپیشه‌ای را که در یکی از فیلمها رل چنگیز ایفا کرده است، چنگیزخان صدا می‌زنند. این هنرپیشه نسبت به تندروی در احیای ارزشهای گذشته هشدار داد. وی معتقد است که مغولها قومی افراط‌گرایند. او میگوید: گرمایی داشت خاطره او وظیفه ماست، اما نباید از او بت ساخت. "حتی دخترها نام او را روی پای خود خالکوبی می‌کنند. آقای "بازارین شیر بدف" یک محقق هشتاد ساله می‌گوید: "ستایش شخصیهایی مانند چنگیزخان، اسکندر کبیر و یا هیتلر کمک برشد روحیه جنگجویی است. ما باید به چنگیزخان افتخار کنیم، اما نباید از وی یک خدا سازیم." ایده احیای نام چنگیز مورد استقبال جنبه‌ها نیز قرار گرفت. کمیسیون امور ملیتهای آن کشور از او بعنوان بزرگترین فرزند چین یاد کرد. رسانه‌های گروهی چین در سال ۱۹۸۴ م خبر از درگذشت هنرمند بازنشسته ۸۴ ساله‌ای بسام آقای "او" سیرخوگیات دادند و نوشتند که او از نوادگان چنگیزخان بود. دولت از او بعنوان آخرین بواده چنگیزخان در چین رسماً تشییع کرد. اما روزنامه خلق در ماه اگوست همان سال نوشت بیش از یکهزار نفر از اهالی یکی از روستاهای "هسان" واقع در جنوب پیچینگ (پکن) مدعیند که از نسل مستقیم چنگیزخانند، ولی



اشتباهاً جزء "هان" محسوب میگردند. دولت چین در ادوار مختلف از خان بزرگ دو "اردوس" (مغولستان داخلی) ستایش بعمل آورده است. ژاپنیها که مایل بودند دولت دست نشانده منچوری در مغولستان نفوذ کند، تلاش کردند تا بز اماکن و آثار مقدس تسلط یابند، اما قوای ملی مانع دسترسی آنها باینگونه آثار شدند. دولت جدید کمونیست بمنظور حفظ مغولستان از خطر نفوذ مسکو در سال ۱۹۵۵ م. اقدام بساختن آرامگاهی نمود. آقای "جیم گینگه" نویسنده کتاب "قهرمانان و گلها" اظهار میدارد: "غرض از بالا بردن روح پرستی بی اثر کردن ناسیونالیسم مغولی است. چین با پیشه کردن سیاست چینی و یا نیمه چینی ساختن سعی دارد تا این سبیل بالقوه را از بین ببرد. با این وصف تمجید از چنگیز خان تمجید از دولتی است که از او قهرمانی ملی ساخته."

بازدید کنندگان مقبره چنگیزخان کنترل ناسیونالیسم را در منطقه فوق العاده وصف می کنند. مغولهای داخلی (چینی) که نبتشان بغير مغولان منطقه هفت بیک است، به رفرم و دموکراسی اخیر در مغولستان حسادت میورزند. آنها احساس می کنند که فرهنگشان رنگ و بوی چینی گرفته است. رهبران آنها زندانی شده و تعداد زیادی از آنها به مغولستان پناهنده شده اند. آقای "یومجاگین تسیدنبال" یکی از رهبران صدیق کمونیست "پیچینگ" را بجهت انتشار نقشه ای که مغولستان را جزو سرزمین چین قلمداد کرده بود، بتوسعه طلبی متهم نمود. در واقع علی رغم شناخته شدن رسمی این کشور در سال ۱۹۴۹ م. هنوز این احساس که مغولستان بخشی از خاک چین است در جامعه چین وجود دارد. ادعای چین بر تبت نیز بر همین اساس است، زیرا که زمانی تبت بخشی از سرزمین تحت سلطه سلسله "یوان" مغول بوده است.

خارجیها حاکمیت چین را بر دو منطقه منچوری و سین کیانگ قبل از جنگ جهانی دوم صحیح نمیدانند. پروفیسور نات گورج معتقد است که کشف مقبره خان بزرگ هشدار است به چین در خصوص تمامیت ارضی مغولستان و کشف مقبره خان بزرگ در مغولستان بدان معنی است که او چینی نبوده و مغولستان نیز هرگز جزو خاک چین نبوده است. منزل "امونویو شیبو" محقق ژاپنی و راهنمای تیم تحقیقاتی نیز هرگز جزو خاک چین نبوده است. منزل امونویو شیبو محقق ژاپنی و راهنمای تیم تحقیقاتی در اولان باتور اناشته از وسائل پیشرفته و کتب است، بطوری که قدم زدن در آن را بسیار سخت نموده است. او با حراوت یک تازه فارغ التحصیل سخن میگوید: "من قادرم کارهایی را که هر مغول انجام میدهد. انعام دهم، حتی اسب سواری."

آقای "یومیوری شیمبون" که در این خصوص از افکار و ایده های "امونو" بهره جسته میگوید: "چنگیز برای آسیایها فوق العاده اهمیت دارد. این پروژه باگامی مردم جهان نسبت بتمدن سحشوری کمک می نماید."

آقای امونو تاکنون کتابهای در خیابانهای پترزبورگ، کالیفرنیا و تبت را برشته تحریر درآورده است.

کشف مقبره اغلب مغولها را خوشحال خواهد کرد، اما بسیاری مخالف گشودن آنند، اموتودرک میکند، اگر نیویورک تایمز بخواهد



درباره قبر امپراتور ژاپن تحقیق کند، مردم ناراحت خواهند شد. مغولها از اینکه ما در زمین مقدس حفاری کنیم، وحشت دارند. مغولها قلباً آرامشی چنگیزخان را خواهند داشت. نویسنده تا مدتی باین عشق جدید پدیده شک می‌نگریست. او می‌گوید: "مردم او را باندازه خدا احترام می‌کنند. باید صادقانه اذعان داشت که تاکنون دلبستگی واقعی بویژه در میان جوانان وجود نداشت."

در عملیات دقیق باستانشناسی که تاکنون در آسیای مرکزی صورت گرفته است، بیش از سه هزار قبر و آرامگاه مورد بازرسی واقع شده. آقای اموتو اظهار داشت: ما در بررسیهای خود مقبور کسانی برخوردیم که حدود ۲ هزار سال قبل در دوران قدرت هونها<sup>۱</sup> زندگی میکردند. در طول حفاری به کنیه‌های سنگی متش بنفوش ماه، خورشید گله‌های گوزن و اسلحه‌های ۱۲ قرن قبل از میلاد برخوردیم، تکنولوژی مدرن فصل جدیدی در علوم باستانشناسی خواهد گشود. "آگامای نامیو" سرپرست تیم کاوش اظهار داشت: متدهای جدیدی بکار گرفته شده در مغولستان پس از گذراندن امتحان مورد استفاده کاوشگران آینده جهان قرار خواهد گرفت. محققان برای نپل بمقصود از پیشرفته‌ترین ابزارها مانند رادار، هلی کوپتر، کامپیوتر و ... استفاده می‌نمایند. اموتو فیلم ۲۰ دقیقه از تلاش و فعالتهای تیم بخش نمود. رادار نقاط مورد نظر را ردیابی میکند. نقل است که چنگیزخان در جنگل صنوبر گوه خستی مدفون است. اموتو گفت: با هلی‌کوپتر منطقه را جستجو کردیم، اما هیچ آثار باستانی و یا مظهرهای ... بجز مسیر اسب دوانی نیافتیم. پس از دو سال جستجو در مناطق مرتفع متوجه دشت شدیم. آقای اموتو باین دلیل که انتقال جسد بارتفاع ۲۰۰۰ متری که باید از میان صخره‌های سخت (در زمستان) عبور کرد، مشکل میرسد، شایعات مربوط به محل دفن وی در نقاط مرتفع را بادهیده شک می‌نگریست. ژاپنها باین نتیجه رسیدند که عبور یکهزار غلام، یکصد اسب و ده هزار گوسفند (برای غذا) از صخره‌ها حتی در تابستان نیز امری است دشوار. اموتو پس از سه سال تلاش بیهوده متوجه منطقه دلگرخان واقع در ۲۵۰ کیلومتری شرق اولان باتور میگردد. او می‌بایست ابتدا از این منطقه آهاز کند.

آقای "ک - پرلی" باستان‌شناس مشهور مغولی بقایای شهری باستانی را شناسایی کرده است. وی نتایج حفاریهای دقیق خود را در جراید مغولستان انتشار داده است. او نتیجه میگیرد که دلگرخان همان "اروک" پایتخت اصلی چنگیزخان است.

اکتشافات پرلی توجه بین‌المللی را به خود جلب نکرد. تصور میشد که تنها قراقورم واقع در ۳۰۰ کیلومتری جنوب غربی اولان باتور مرکز پادشاهی مغولستان بوده است. در واقع مدارک تاریخی بیانگر اینست که شهر مذکور در زمان اغشای (اکتشی) جانشین چنگیز ساخته شده است و بمدت یک قرن مرکز سیاسی جهان بشمار میرفته است. از آنجا که تنها سند تاریخی مربوط به اروگ متعلق بسفر پادشاهی گننام<sup>۲</sup> "کیم" ۱۲ است، لذا فقدان اطلاعات مربوط باین شهر در صنایع غربی نصیبی ندارد.

مدارک تاریخی مربوط به سلسله یوان چین حاکی است که چنگیزخان بهار سال ۱۲۱۱ م. را در کنار رودخانه "خرلن" بسر برده

است.

راموتو گفت: "در اولین سفرم با پروفیسور کاتو از دانشگاه "چی با" بمحل مغولها از من خواستند که ابتدا از شمال شروع کنیم. ژاپنها بهرحال در ماه ژوئن گذشته امکان کاوش در اروگ را بدست آوردند: ما آنرا یافتیم، تجربه و چشم انسان فوق تکنولوژی است. "یومیوری اکتشاف مذکور را تحت عنوان "پایتخت چنگیزخان کشف شد" منتشر ساخت. کاتو در این مقاله مینویسد: "ما معتقدیم کاخ مذکور در این شهر واقع است. این از مهمترین اکتشافات شمال آسیاست و سرورشته مهمی برای کشف آرامگاه سلطنتی است. آنها تنها یک دیوار و سیزده سکوی بلند خاکی یافتند که مربوط بکاخ خانهای بزرگ است. شهر اروگ با ۱/۵ کیلومتر طول و ۵٪ کیلومتر عرض تقریباً بوسعت شهر قراقورم میباشد. اعتقاد براین است که چهل ستون چوبی با قطعه آجرهای سرامیکی باقی‌مانده متعلق بکاخ چنگیزخان است. فوندانسیونهایی که تاکنون از زیر خاک بیرون آورده شده است مربوط به ۷۰ ساختمان و خرابه‌های کاخ و یا معبدیست که بسبک چینی ساخته شده.

کاوشگران ساختمانی را که بوسیله دو خندق و یک دیوار محافظت میشده، کشف کردند. اعتقاد میرود که این بقایای یکی از بناهای اداری مغولها بوده است.

"دودوین با بار" مورخ مشهور آکادمی هنر و علوم و عضو تیم تحقیقاتی اظهار داشت: "طبق گفته پرلی این شهر نزد مغولها از اهمیت خاصی بهره‌مند است. زیرا که این شهر قبل از شهر قراقورم پایتخت مغولستان بود. "شهر قراقورم بسبک معماری چینی، ایرانی و ترکی بنا شده است، اما منحصراً در این شهر از سبک مغولی استفاده شده است. کشف قطعه‌هایی از چینی و ۶ سکه مسی متعلق به امپراتوری چین (نیمه دوم قرن ۱۲ میلادی مصادف با قیام چنگیزخان) کمک زیادی بتعیین قدمت این شهر کرد."

چرا اکتشافات پرلی بمدت ربع قرن مورد بی‌مهری قرار گرفت؟ آقای شیرندوف عضو آکادمی اظهار داشت: "آقای پرلی اکتشافات خود را در نشریه‌ای کوچک و گننام منتشر ساخت، ضمن اینکه نظریاتش بعنوان تئوری فرض شد. آقای "مونخ‌دالاین رین چین" مورخ مغولی میگوید: "مورخان بجهت اینکه تحقیق در اطراف چنگیزخان ممنوع بود، آنرا نادیده گرفتند. "بهر حال در سرتاسر مغولستان تنها ۵ باستان‌شناس بسر می‌برند. در طول ۲ سال گذشته و بر اساس جزو دمکراسی توجه گروه زیادی باین کشور جلب شد. در سال ۱۹۹۱ م. بمناسبت گرامی‌داشت مقصدو پنجاهمین سالگرد تاریخ سری ستون سنگی بزرگی در مقابل چشمان دهها هزار نفر اهداء گردید. شگفت‌انگیزتر از همه سیزده مذبح واقع در طرف غرب خرابه‌هاست که بزرگترین آنها به ابعاد ۵۰ متر در ۳۰ متر است و بنظر میرسد بسبک معابد چینی ساخته شده. تعداد مذبحها نزدیک بتعداد خانهای است (۱۵ خان) که از ابتدای تأسیس حکومت مغولها تا انقراض سلسله یوان بر چین حکومت کردند. مذبح مذکور بسبک مقبره ساخته شده است. مدتی تصور میشد که تمام خانها در نزدیکی یکدیگر دفن شده‌اند، لذا اگر قبر خانی کشف



گویی در بالای چین منتهی میشود. در آگوست سبزه‌ها شادابند. در تابستان گرم نور خورشید رنگها را درخشانتر میکند. گاوها در میان گل‌های وحشی نشخوار می‌کنند. باد ملایمی از روی صحره‌ها عبور میکند.

هیچ علامتی که حاکی از اغتشاشات در طول تاریخ باشد، وجود ندارد. اما اگر از نزدیک دقت کنید بوقایع پی خواهید برد. در پایین دره سنگ عظیمی مشاهده می‌گردد که بنظر سنگ آسیاب می‌آید. این سنگ شکسته یادگاری از گذشتگان است. مکان مقدس است. بهار آن بجهت وجود مواد شفا دهنده معده و حجر شهرت دارد. دلگرخان که در نزدیکی این محل واقع است، مکانی شفا بخش است. افراد روماتیسمی برای معالجه باین محل آمده و در گل‌های (لجن‌های) سه دریاچه کوچک می‌علطد.

در یکی از نوشته‌های مربوط به چنگیزخان نقل شده که سیلاب‌های انحرافی، مقبره چنگیزخان را مدمون ساخته است آیا قبر چنگیز در این حوالی است؟ آقای باتا ملادرنگ می‌گوید: "من فکر میکنم که وی در اینجا دفن شده است. بدون شک کاوشگران با استفاده از وسایل پیشرفته بحفره‌های زیرزمینی راه خواهند یافت. اموتو این مطلب را که تیم مذکور بچیرهایی در ۵ کیلومتری دست یافتند، پذیرفت. وی گفت: "خیلی رود است که بگوییم به چه دست یافتیم، زیرا که ماحواهان ایحاد حساسیت نیستیم." ایچین اصرار می‌وردد که سالها پیش از اکتشافات پرلی خبر داشته است. وی ادعا کرد که پرلی بهنگام مرگ (۱۹۸۶ م) گفت که مکان مقبره را یافته است. او گفت "من راه کشف مقبره چنگیزخان را یافتم." تیم مشترک در تاستان گذشته تقاضای حفاری اروگ کرده، آنها تلاش خواهند کرد که دریاسد این شهر در چه زمانی و چرا متروک شده است. این سؤال مطرح است که اگر مقبره‌ای کشف شود. دولت اجازه گشایش آنرا خواهد داد. مغولها حتی موزه‌خانی مانند پروفیسور ناتاگورج کاملاً با این اقدام مخالفند. یکی از دانشمندان

شود. قطعاً قبر خان بزرگ نباید خیلی دور از آن محل باشد. آرامگاه کوبلای خان گجینه‌ایست غنی‌تر از آن پدر بزرگ وی. لذا آرامگاه وی نیز از لحاظ تاریخی جذابیت زیادی دارد. اما از آنجا که حکومت کوبلای در چین مفضلاً تشریح شده. کارکنان پروژه معتقدند که این همان جایی است که اشراف در سال ۱۲۰۶ م. شور کردند و چنگیزخان را بعنوان سرور مغولها برگزیدند و نیز خارجیانی از جمله مارکوپولو در دربار وی راه یافتند. برای یافتن ریشه مغولها از اهمیت کمتری برخوردار است. مقابر امپراتوران دوره میانی سلسله مغول از شکوه و عظمت بیشتری برخوردار است.

مقبره امپراتوران مینگ نیز که واقع در بیرون پیچینگ است و بر سر راه توریستها قرار گرفته، مخفی بود. اما باستان شناسان قرن بیستم آنرا کشف کردند. دانشمندان صبور، قبل از اینکه وسایل پیشرفته در اختیار باستانشناسان قرار گیرد، عملیات حفاری را آغاز کرده بودند. قبور امپراتوران مغول بهراتب زیاتر و باشکوه‌تر و بزرگتر و عمیق‌تر از مقابر امپراتوران مینگ است.

در اروگ انسان شهر کوچکی را مشاهده میکند که بیش از ۱۲۰ سال از مراکز مهم فعالیت بشمار میرفته و پذیرای یکی از قدرتمندترین افراد جهان بوده است. بومیها اطلاعاتی برای عرصه ندارند. شاید آنها تماینی یکشف قبر خان بزرگ ندارند. آقای "خالنارین باتار" راهنمای من و عضو تیم پروژه تحقیقاتی واقف است که ما را بکجا میرد، اما مردم قبیله‌اش (قبیله شاریل) خود را ملزم بحفظ قبر میدانند.

در قرن ۱۷ میلادی بر اثر حمله منچوها که مخالف احیای مغولها بودند، اجداد وی در سرتاسر غرب مغولستان پراکنده شدند. قسمت شمالی دره اریب که در نگاه اول تفاوت چندانی با دره‌های دیگر ندارد، خالی از درخت و در قسمت غرب و شرق آن تپه‌های کوچکی واقع شده در قسمت جنوبی آن فلاتی است که به بیابان

بازنشسته اظهار داشت: "وقتی این فکر که چنگیزخان تقریباً هشتصد سال در آرامش مخفی است، مرا مشغول میکند و وجدانم آزرده میگردد. اگر ما زایندها بتوانیم آنرا بیابیم، معبدی بزرگ روی آن میسازیم و این محل برای ما مانند مکهٔ مسلمانان خواهد بود. احتمال مخالفت شبانان خشمگین بشرط ایجاد مزاحمت برای بقایا رد نشد. مردم باین خرافه که زمینهای اطراف مقبرهٔ چنگیزخان حامی زندگی نیست، اعتقاد دارند. شبانان بجهت ترس از نزول بلا با کشف مقبره مخالفتند. اما از طرف دیگر فشار دانشمندان جهان در این خصوص نیز زیاد است. منافع تاریخی زیادی در این کشف نهفته است. یکی از کارکنان با سابقهٔ آکادمی هنر و علوم مغولستان معتقد است که انجام حفاری قطعی است. پس از چند سال (احتمالاً پنج سال) منافع ملی رنگ باخته و ما میتوانیم حفاری را آغاز کنیم. خیلی از مغولها این ایده را که روزی مقبرهٔ چنگیزخان پیدا خواهد شد باستهزاء میگیرند. رانندهٔ سامیگوید: "الان ۷۵۰ سال از آن واقعه میگذرد، اگر تاکنون نتوانسته‌اند آنرا بیابند، دیگر قادر نخواهند بود."

## حواشی

(۱) جمهوری تیان (Tian): مساحت ۱۶۹ هزار کیلومتر مربع - جمعیت

۱۷۰ هزار نفر که ۶۰٪ آن توان و بقیه ترک و مغول با فرهنگی مشترک هستند. این جمهوری در سال ۱۹۱۱ م از سوی مغولستان رها گردید و استقلال جزئی داشت. مرکز آن شهر کیزیل است که تعداد جمعیت آن ۶۶ هزار نفر میباشد. (۲) جمهوری بوریات (Buryat): مساحت ۳۵۱ هزار کیلومتر مربع. جمعیت یک میلیون نفر که ۲۳٪ از این تعداد مغولهای بوریات و ۷۲٪ از آن مهاجرین مند. پایتخت آن شهر اولان اودو با ۶۰۰ هزار نفر جمعیت است. (۳) کلموک: مغولهای کلموک تنها بودیستهای اروپایند که چهار قرن قبل چراگاهی در غرب ولگارا تسخیر و در آنجا ساکن شدند. جمعیت آنها ۱۷۵ هزار نفر و جمهوری خود مختار آنها با مساحتی معادل ۷۵۹۰۰ کیلومتر مربع داخل روسیه واقع شده است. شهر ایستا مرکز این جمهوری با ۸۵ هزار نفر جمعیت در ۱۶۰ کیلومتری جنوب لنینگراد واقع است. حدود ۷۷٪ از کلموکها، جمهوری بسر میرند و تعدادی نیز در نقاط غربی و در طول دُن زندگی میکنند. ۹۱/۵٪ از جمعیت ۳۲۳ هزار نفر جمهوری مذکور مغول و ۲۴/۶٪ روس و بقیه ترکند. آنها اغلب پدامروزی و کشاورزی اشتغال دارند. استالین در سال ۱۹۲۴ آنها را بانها همکاری با هیتر باسیای مرکزی کوچ داد. اما در سال ۱۹۵۷ محدود آجارهٔ مزاحمت پولس خود را یافتند. مجلسی کلموک در سال ۱۹۹۰ حمایت ارضی این جمهوری را اعلام نمود.

(۴) مغولستان داخلی: مساحت ۱۱۸۳۰۰۰ کیلومتر مربع (باندازه، دو سوم خاک مغولستان اراد) - جمعیت ۲۲ میلیون نفر که از این تعداد ۱۴٪ مغولک پایتخت آن هووهات (Hohehot) دارای جمعیتی معادل ۸۷۰ هزار نفر است.

- Ger

- Gobi

- Tengri

(۸) یوان: از سال ۱۲۶۰ م تا سال ۱۳۷۰ م حدود یازده امپراتور مغول بر چین حکومت کردند اولین آنها کوبلای خان است که پنجمین خان بزرگ است (بیم) عمو و پسر عمو و برادر بودند. این سلسله در سال ۱۲۷۱ م یوان نام گرفت. دولت مزودی با ایجاد وزارتخانه‌های مالی، جنگ، تشریفات مذهبی، جزاوار صورتی جیبی محدود گرفت، اما مغولها باشرافیت نظامی وفادار مانده و بدو زبان مغولی چینی سخن می‌گفتند. غیر جیبیها بطبقات بالای اشرافان راه می‌یافتند. در این دوره مذهب آزاد بود. مسیحیت آشوری به همراه بودیسم در بین ۸۰ میلیون نف شکوفا شد. پول رایج یکی شد و اسکناس تنها پول رسمی شناخته شد. شورشهای مینگ بر "نوگون تیمور" آخرین امپراتور یوان علیه بافته و او را به مغولستان فراری دادند.

(۹) تیمورلنگ: دو قرن بعد از چنگیزخان، یکی دیگر از صحرائنشینان مغول جهان را بو حشت انداخته. تیمورلنگ که مسلمان و ترک اریک بود، ادعا کرد ا هرنندان چنگیزخان است او ارتش خود را بر اساس سیستم نظامی چنگیزخان ارایش داد و تا قلبی قسی‌تر سمرقند را بقصد تخریب و کشتار ترک گفت. او در سال ۱۳۸۵ م. ایران را فتح و سپس قفقاز و مسکو را بنصرف حو درآورد. در سال ۱۳۹۸ م. دهلی و در سال ۱۴۰۱ م. دمشق و بغداد را تسخیر نمود. وی در سال ۱۴۰۵ م. در راه فتح چین در سن ۶۹ سالگی درگذشت. نیازو بیاتن قبر وی نیست، زیرا که آرامگاه وی یکی از آثار باشکوه اسلامی سمرقند است

1- Ovoo

0- Huns

2- Kim

# نگاهی به فرهنگ سودان

علی رضا میرزا محمد

سودان با پیشینه تاریخی کهن از فرهنگی سهل و ممتنع برخوردار است که بظاهر در قالبی ساده و دست نخورده، و طبیعی نمایان می‌شود؛ اما در واقع بافتی پیچیده، غامض و حیرت‌انگیز دارد. محیط آرام و مدنیّت بدوی، انسان سودانی را ساده، صمیمی و بی‌آلایش تصویر می‌کند؛ در حالیکه همین ساده اندیشی سهل انگار، گهگاه با چهره‌ای مصمم و در نهایت سرسختی قد می‌افروزد. این دوگانگی هیچگاه در نخستین نگاه و برخورد درک شدنی نیست و چه بسا مدتها بگذرد و ظهور نیاید. علت‌یابی این پیچیدگی و آن ساده‌نمایی، خود نیازمند نگرشی ژرف و دقیق به فرهنگ و تمدن سودان است.

اگر بپذیریم که فرهنگ "مجموعه آداب و سنن، عادات و اعتقادات، باورها و رفتارها، منشا و ویژگی‌هایی است که انسان را از دیگر موجودات متمایز می‌کند، درپچه‌ای روشن در شناخت فرهنگ سودان فراروی خرد و اندیشه خویش گشوده‌ایم و افق تابناک از واقعیتها را در برابر خود مجسم یافته‌ایم. در این جهت، ناگزیر باید در طیفی گسترده به مطالعه و پژوهش پرداخت تا بتوان تصویری گویا از فرهنگ سودان بدست داد. این طیف گسترده، بی‌تردید، فراگیرنده کلیه نمودهای درونی و بیرونی و خصایص ذاتی و جانبی و به تعبیر فلسفی "عوامل جوهری و عرضی" است.

## موقعیت

سودان بزرگترین کشور آفریقایی است که با مساحت ۲۵۰۵۸۱۳ کیلومتر مربع و



• مسلمانان سودان عموماً تحت  
تأثیر تصوف قرار دارند و در  
عقاید توحیدی به مذهب  
"اشعری" و در فقه به مذهب  
"مالکی" معتقدند.

## **\* گرچه زبان عربی پیش از اسلام از طریق شرق و شمال و شمال غربی به سودان راه یافته و امروزه نیز زبان رسمی و رایج سودان به شمار می‌رود، اما زبانهای دیگر نیز در طول تاریخ سودان رواج داشته است.**

نگهداری می‌شود، نشانه‌ای از این تمدن (است).  
۵ - تمدن اسلامی (این تمدن که تا کنون ادامه پیدا کرده است، در قرن هفتم میلادی به سال ۶۵۱ میلادی به سودان راه یافت و دیری نپایید که رنگ صوفیگرانه به خود گرفت).

### **صوفیه**

نگرش صوفیانه در ابتدا با پیدایش دو فرقه "قادریه سمانیه" و "تیجانیه" در این دیار گسترش یافت که هم اکنون نیز پیروان بسیاری دارد و از نفوذ و تأثیر قابل توجهی در فرهنگ سودان برخوردار است. در پی این دو گروه، فرقه‌های دیگری چون مجذوبیه، ادرسیه، میرغیه، اسماعیلیه، و هندیه پدید آمدند که از آنها بعنوان مهمترین فرق صوفیه در سودان می‌توان یاد کرد. علاوه بر اینها، ذکر فرقه‌های دیگری چون مرزوقیه، عزمیه، دندراویه، احمدیه، برهانیه و تسمینیه خالی از لطف نیست.

به هر حال، مسلمانان سودان عموماً تحت تأثیر تصوف قرار دارند و در عقاید توحیدی به مذهب "اشعری" و در فقه به مذهب "مالکی" اعتقاد دارند. البته اندیشه صوفیانه غالباً از طریق سرزمینهای اسلامی مجاور بدین خطه راه یافته و با گسترش همه جانبه، بسیاری از قبایل را تحت‌الشعاع قرار داده است. شاید بتوان گفت که این مجاورت، همراه با روحیه قبیله‌گرایی و گریز از ظاهر به باطن در عبادت و عواملی دیگر، موجب پدید آمدن صوفیگرایی در سودان شده باشد. گفتنی است که شیوع و

سودانیان نخستین حکایت دارد.  
یکی دیگر از تمدنهای اولیه سودان که نقشی بسرا داشته و آثار و تبعات آن بخوبی برحای مانده است، در دوره‌ای موسوم به "موسنگی" پدید آمده است، و چه بسا که تمدن خارطوم از مظاهر آن بوده باشد. این عصر از هزاره دهم تا هزاره سوم قبل از میلاد ادامه داشته و بیانگر دگرگونیهای اقتصادی و اجتماعی چشمگیری در زندگی انسان سودایی بوده است. این تمدن در منطقه گسترده میان نوبتی و کوه مویا در جنوب وادی جلفا و دریاچه نوبه در شمال، بوجود آمده است؛ چنانکه تأثیر آنرا در مناطق کشتلا، شرق بطنه و منطقه میان وادی هور در شمال دارفور و غرب دنقلا بخوبی می‌توان از نظر گذراند اهمیت و وجه امتیاز این تمدن، در پیشرفت اقتصادی و اجتماعی آن و تحول از زندگی ابتدایی به فعالیتهای جمعی است. براین اساس، صید و شکار حیوانات حای خود را به پرورش دام و کار کشاورزی و سفالکاری داده است، انسان که احبار این دوره بر ازدیاد جمعیت و افزایش محل سکونت سیر دلالت دارد.

دیگر تمدنهای قدیمی و معروف سودان که تبلوری از معاهیم زندگی اجتماعی در یکپارچگی سیاسی است، عبارتند از:

- ۱ - تمدن کرمه (۲۳۰۰ - ۵۷۰ ق م)
- ۲ - تمدن مروعوی (۱۵۷۰ - ۱۰۸۰ ق م)
- ۳ - تمدن مروی (از قرن ۱۰ ق م تا قرن ۶ م)
- ۴ - تمدن نوی مسیحی (در قرن ششم میلادی به سال ۵۲۸ م ظهور یافت و وجود نقشهای ترسیم شده از کلیساهای آن دوران و تابلوهای بزرگی که در موزه ملی سودان

جمعیتی بیش از ۲۵ میلیون نفر در شرق قاره آفریقا واقع شده است و با کشورهای مصر، لیبی، چاد، آفریقای میانه، وئیر، اوگاندا، کنیا و اتیوپی مرز مشترک دارد. این کشور از آن جهت که در حد فاصل دو قاره آسیا و آفریقا قرار دارد ویر از موقعیت جغرافیایی خاصی برخوردار است. اهمیت استراتژیک ویژه‌ای دارد و از همین رو "دروازه آفریقا" نام گرفته است. این سرزمین پهناور از ۹ ولایت تشکیل شده است که هر یک مرکزی دارد:

- ۱ - ولایت خارطوم (خارطوم)
- ۲ - ولایت وسطی (ود مدنی)
- ۳ - ولایت شمالی (دامر)
- ۴ - ولایت شرقی (پورتسودان)
- ۵ - ولایت دارفور (فاشر)
- ۶ - ولایت کردهان (اتفی)
- ۷ - ولایت اعالی الیل (ملکال)
- ۸ - ولایت استوائی (حوما)
- ۹ - ولایت بحرالعرال (واو)

پایتخت سودان خارطوم است و بیش از ۸۰ درصد اهالی آن مسلمان و مابقی مسیحی و بت پرست و توتیمست هستند و مذهب فریب به اتفاق مسلمانان "مالکی" است

### **تمدن**

کاشفهای باستانشناسی نشان می‌دهد که سودان از تمدنهای گوناگونی برخوردار بوده است و نخستین آن به عصر "کهن سنگی" بازمی‌گردد و باستانشناسان از وجود بقایای آن تمدن در مناطق حوما، سمحه ام درمان، مهر عطربه، دنقلا و وادی جلفا آثاری به دست آورده‌اند. این تمدن از زندگی ابتدایی و ساده

سعه این گرایش خود عاملی مهم در نه‌مندی و ارادت مردم سودان به اهل پیامبر اکرم (ص) است.

#### بل

کثرت قبایل در سودان از دیدگاه نگی بسیار قابل توجه و مطالعه است. ب و رسوم و سنتها و باورها در میان ل، از نظر کیفی و کمی، بقدری متنوع و با دیگر متفاوت است که بدون عنایت به شناخت فرهنگ این ملت متعذر و سوار می‌نماید. این قبایل بدو از دو صوعه بزرگ که به سودان مهاجرت هاند نشأت گرفته و سپس از هر یک به‌هایی متعدد پدید آمده است. این دو صوعه "جعلیه" و "جهینه" نام دارند. صوعه "جعلیه" عموماً در شمال پراکنده و مجموعه "جهینه" از غرب تا شرق دان را فراگرفته است.

قبایل: جملیون، میرقاب، ریاطاب، ابره، رکابیه، جموعیه، جمع، غدیات، قیه، بدیریه، جوامعه، بطاحین و مناصیر. مهمترین شعب مجموعه "جعلیه" به شمار روند و قبایل: رفاعة، شکریه، فزاره، حامد، بنی جرار، زیادیه، بنزعه، شنابله، سامید، معالی، بقاره، کابیش و حمر. تیرین فروع مجموعه "جهینه" به حساب آیند.

در اینجا باید خاطر نشان کرد که صوعه "جعلیه" در نشر فرهنگ اسلامی اثر مؤثر بوده است، خصوصاً که با ساکنان دانی سخت در ارتباط بوده‌اند و در لقی پرجمعیت رود نیل سکنی گزیده‌اند و

#### زبانها و لهجه‌ها

با توجه به بافت قبیله‌ای در سودان، طبیعی است که زبانها و خصوصاً لهجه‌های متعددی در این دیار وجود داشته باشد. گرچه زبان عربی پیش از اسلام (همراه با فرهنگ جاهلی و در اثر مهاجرت اعراب) از طریق شرق و شمال و شمال غربی به سودان راه یافته و امروزه نیز زبان رسمی و رایج سودان به شمار می‌رود، اما زبانهای دیگر نیز در طول تاریخ سودان رواج داشته است که مهمترین آنها عبارتند از: زبان مصری قدیم در نوبه شمالی، زبان مروی در قبل از میلاد، زبان یونانی در شمال سودان از طریق راهبان و کشیشان، زبان قبطی در کلیساهای مناطق مختلف نوبه، زبان نویی و زبان بجای؛ مضافاً بر اینکه هم اکنون قریب ۶۰ لهجه در سودان متداول است و از میان آنها تنها تأثیر دو لهجه "نوبی" و "بجای" در زبان عربی سودان کاملاً چشمگیر و قابل توجه است.

تأثیر زبانهای بیگانه در زبان عربی سودان نیز از اهمیتی خاص برخوردار است. زبانهای اروپایی تا حدی نقش داشته‌اند، اما بیش از هر زبانی تأثیر زبانهای ترکی و فارسی کاملاً مشهود است و شاید به ضرس قاطع بتوان حکم کرد که هیچ زبانی در زبان عربی سودان بقدر زبان فارسی تأثیر نگذاشته است. در اینجا نمونه‌هایی از الفاظ فارسی راه یافته به این زبان را که در تأیید این تأثیرپذیری کافی است، از کتاب قاموس اللهجة العامیة فی السودان، با ذکر صفحات نقل می‌کنیم.

آبخسانه / ۳۸، ایسریق (آبیز) / ۳۰، آبزیم / ۳۱، اسبیداج و ایزیداج (سپیداب،

بیشترین جمعیت با فرهنگ را تشکیل می‌داده‌اند.

از این گذشته، قبایلی غیر مسلمان با آداب و رسوم و اعتقاداتی خاص در جنوب سودان بسر می‌برند که زاندى، باربا، آشولی، مادی، لاتوکا، تابوسا، دادینجا، بویا، مورو و شلک از جمله آنهاست. این قبایل هر یک با زبان و لهجه و قوانین ویژه و قلمرو حکمروایی مشخص، رئیسی به نام "سلطان" دارند و بعضاً از کشورهای مجاور مانند چاد، زئیر و اوگاندا به سودان کوچ کرده‌اند. ناگفته نماند که قبایل سودان با زیر مجموعه‌ها و شعب آنها به بیش از ۷۰۰ قبیله می‌رسد و زندگی آنان اصولاً از راه کشاورزی و صید حیوانات اداره می‌شود.

بیساری از قبایل مسلمان در تاریخ سیاسی سودان نقش داشته و مناطقی را تحت فرمانروایی خود در آورده بوده‌اند. این قبایل بر سر حکمروایی با یکدیگر به نزاع نیز برخاسته و لشکرکشی‌ها کرده‌اند. قبیله شایقیه، شکریه، حلاقه، هدندوه، بنی عامر، سمداب، ریاطاب، میرقاب، فور و فونج از مهمترین قبایلی بوده‌اند که بر بخشهایی از این کشور حکومت کرده‌اند.

اهمیت فرهنگ قبایل در سودان بعدی است که حتی امروزه افراد و شخصیتها با افتخار از قبیله خود یاد می‌کنند و بدان می‌بالند و بجرأت می‌توان گفت که کسی نیست که منتسب به قبیله‌ای نباشد. جالب است که نسب برخی از قبایل به اهل بیت (ع) می‌رسد و افراد چنین قبیله‌هایی سخت به این انتساب مباهات می‌کنند.

/ ۱۱۱۱۰، سارنج و لازنج (سارنج) / ۱۰۴۰، نای (نچ) / ۱۱۶۸، یافطه (یافته) / ۱۲۴۴، یخی / ۱۱۶۸، یک (ک) / ۱۲۴۵، بموازات تعدد لهجه‌ها که ارتباط مستقیم با کثرت قبایل در سودان دارد، آداب و عادات قبیله‌ای نیز بی‌شک به روش صوفیه پیوست و اگر نپذیریم که در تقویت صوفیگری تأثیر داشته است، لااقل می‌توان گفت که این دو شیوه با یکدیگر همسو و همجهت بوده است.

#### اعیاد ملی و مذهبی

در فرهنگ متنوع سودان اعیاد و مراسم جایگاه بخصوص دارد این اعیاد اصولاً به دو بخش تقسیم می‌شود:

الف - اعیاد دینی، مانند: عید قربان، عید فطر، میلاد رسول اکرم (ص)، عاشورا، آغاز سال هجری قمری، روز اسراء و معراج، شب قدر در ماه رمضان، نیمه شعبان و عید میلاد مسیح.

ب - اعیاد ملی، مانند: عید استقلال، روز مادر، پیروزی ملت سودان در قیام علیه حکومت نمیری، عید شمس‌النسیم (خاص مسیحیان)، روز کارگر، عید انقلاب، عید اکتوبر، عید دفاع ملی، روز شهید، انتفاضه فلسطین و روز نفت.

عید قربان و فطر از مهمترین اعیاد سودان است. کلیه دوایر دولتی و خصوصی در ایام عید قربان به مدت هفت روز و به مناسبت عید فطر به مدت پنج روز تعطیل است. قبل از فرا رسیدن عید فطر مردم به باروها هجوم می‌آورند و برای خانواده خود لباس نو تهیه می‌کنند. کسانی هم که از

سرب سفید) / ۲۲، استاذ (استاد) / ۲۵، اسطی (اوستا در لهجه عامیانه) / ۴۷، اکلیم (کلیم) / ۵۲، بابا / ۶۷، بادنجان و بزنجان (ساده‌جان) / ۱۱۱، بار (پرنده شکاری) / ۷۰، بازار / ۷۰، بخت / ۸۱، بخشش و بخشش (بخشش) / ۱۲۲، بوجل (بلغور) / ۹۷، برنامج (برنامه) / ۱۰۰، بس / ۱۰۴، بغه (بافته) / ۱۱۸، بلور (بلور) / ۱۲۸، بنی (پنبه‌ای - به رنگ پنبه) / ۱۳۰، بنج (بنج) / ۱۳۰، بنج (بنگ) / ۱۳۰، بند (ماده) / ۱۳۰، بندر / ۱۳۰، بوز (پوز) / ۱۳۸، بوس / ۱۳۹، پیاده (پیاده) / ۱۴۲، بوقدار / ۱۴۲، نخفته (نخفته سیاه) / ۱۵۶، ثرکاش (ترکش) / ۱۶۳، ثفته (تافته) / ۱۶۸، جاموس (گاو میش) / ۲۳۶، جمرک (جمرک) / ۲۳۶، جنزیر (زنجیر) / ۲۴۱، جورب و شُرَاب و شورب (جوراب) / ۶۰۳، چهار (چهار) / ۲۲۴، حانة (در باری شطرنج) / ۳۵۱، حام / ۳۵۳، خستک (بیماری - از ریشه خستن) / ۳۳۲، حواحه / ۳۴۸، دایه (دایه) / ۴۲۰، دستور / ۳۷۹، دو (عدد) / ۴۱۱، دولا ب / ۳۹۶، دیدبان (دیده‌بان) / ۴۲۰، زاج / ۲۲۸، سرداب / ۵۳۷، سرموزه (بوهی گفش) / ۶۱۰، سمار / ۵۶۴، سواری (سواره نظام) / ۵۷۶، شاکوش (چکش) / ۶۲۳، شیشه (چاشنی) / ۶۱۱، شیش (شش) / ۶۵۲، صابون / ۶۵۹، فالودج و بالوظه (فالوده) / ۷۲، فستق (پسته) / ۸۵۷، فَنجَان (فنجان) / ۸۷۳، فولاد و بولاد (فولاد) / ۱۲۲، فهرس (فهرست) / ۸۷۶، فیل / ۸۸۲، گَنار / ۱۰۱۲، کَمک / ۹۹۶، کَکَر (گنج) / ۱۰۱۲، کهرِسا / ۱۰۱۲، لیجام (لگام) / ۱۰۳۵، مرهم / ۱۰۸۲، میخانه (میخانه)

خانواده دور هستند، سریعاً به شهر و دیار خود باز می‌گردند تا در مجالس جشن و سرور عید با خویشاوندان همراه شوند. در عید قربان افراد متمکن گوسفند سر می‌برند و پس از طبخ بین خویشان و آشنایان و همسایگان تقسیم می‌کنند. در این دو عید همه خانواده‌ها به دید و بازدید یکدیگر می‌شتابند.

با فرارسیدن میلاد رسول اکرم (ص)، مردم در فضاهای گسترده محله‌های شهرها گرد می‌آیند و صوفیان همراه با دف و نی به خواندن مدایح نبوی می‌پردازند. در عاشورا نیز فِرَق صوفیه مجالس ذکر و دعا در ارتباط با واقعه کربلا به پا می‌دارند و روز نیمه شعبان را روزه می‌گیرند.

#### خلوه

از مهمترین مسائل چشمگیر در سودان، اهتمام بلیغ به امر قرائت و حفظ قرآن است، تا آنجا که کمتر کسی را می‌توان یافت که پا به "خلوه" نهاده و از آن طرفی نبسته باشد. "خلوه" نامی دیر آشنا در فرهنگ مردم سودان است و به اتاقی اطلاق می‌شود که در آن قرآن آموزش داده می‌شود و ممکن است در مساجد و منازل و یا در مکانی دیگر باشد. نظام "خلوه" بگونه‌ای است که از کودک ۵ ساله تا مرد ۵۰ ساله می‌تواند در آن قرآن بیاموزد. کسانی که به "خلوه" در می‌آیند، بشرط توفیق در قرائت و تجوید و حفظ کامل کتاب خدا، به دریافت گواهینامه‌ای نایل می‌آیند که به آن "شرفه" می‌گویند. آنگاه آنان مجازند در آموزشگاههای دینی وزارت ارشاد و توجیه

- که زیر نظر اداره آموزش دینی قرار دارد، وارد شوند و پس از گذراندن دو دوره ۲ ساله و ۳ ساله به اخذ دیپلم علوم دینی نایل آیند. فارغ التحصیلان این آموزشگاهها می‌توانند در دانشگاه قرآن کریم و علوم اسلامی، دانشگاه اسلامی «ام درمان» و دانشگاه الازهر مصر ثبت نام کنند و در یکی از رشته‌های علوم قرآنی و اسلامی تا اخذ درجه دکترا ادامه تحصیل دهند. این رشته‌ها عبارتند از:
- ۱ - عقیده ۲ - تفسیر و علوم قرآنی ۳ - سنت و علوم حدیث ۴ - فرهنگ اسلامی ۵ - مطالعات اسلامی ۶ - قرائت قرآن ۷ - حقوق ۸ - زبان عربی.
- براین اساس، بسیاری کسانی که از طریق "خلوه" به دانشگاه راه یافته‌اند و پس از کسب تخصص در یکی از رشته‌های علوم نقلی، مسئولتهایی را در فرهنگ سودان بر عهده گرفته‌اند. "خلوه" ها عموماً با مساعدت مالی افراد نیکوکار اداره می‌شود و رسماً زیر نظر وزارت ارشاد و توجیه قرار دارد. این مراکز ساده دینی آداب و رسومی خاص خود دارند و در تمام شهرها و روستاها پراکنده‌اند. در هر حال، اهمیت "خلوه" بعدی است که در عین سادگی، ناگزیر باید آنرا زیر بنای ساختار فرهنگ اسلامی سودان تلقی کرد.

#### منابع تحقیق

- ۱ - عبدالمجید عابدین، تاریخ الثقافة العربية فی السودان، بیروت، دارالثقافة، ۱۹۶۷، چاپ دوم.

- ۲ - نعم‌شعیر، جغرافیه و تاریخ السودان. بیروت، دارالثقافة، بی‌تا.
- ۳ - عبدالله سریع سنوات فی جنوب السودان. بی‌تا، بی‌تا، ۱۹۸۶ م، چاپ اول.
- ۴ - عبدالقادر محمود، الطوائف الصوفیه فی السودان. مطبعة مصر (سودان) لیمتد، ۱۳۹۱ هـ / ۱۹۷۱ م، چاپ اول.
- ۵ - عون شریف قاسم، قاموس اللهجه العامیه فی السودان. قاهره، المکتب المصری الحدیث، ۱۲۰۵ هـ / ۱۹۸۵ م، چاپ دوم.
- ۶ - الطیب محمد الطیب المسید. خارطوم، دارجامعة الخرطوم للنشر، ۱۹۹۱ م، چاپ اول.
- ۷ - المنجد فی الاعلام، بیروت، المطبعة الکائولیکیه ۱۹۸۰ م، چاپ دوم.
- ۸ - احمد محمد علی الحاکم، هویه السودان الثقافیه. خارطوم، دارجامعة الخرطوم للنشر، ۱۹۹۰ م.





# نقش ماسك در فرهنگ آفريقا

امير بهرام عرب احمدی



قاره آفریقا پسا قبایل و سرزمینهای گوناگون از مناطق خشک و کویری تا جنگلهای سبز و انبوه، بدون شک یکی از مناطق بکر و دست نخورده جهان است که علی رغم نفوذ استعمارگران غربی در آن و تلاشی برای تبلیغ زبان، فرهنگ و آداب و رسوم اروپائی، دارای ریشه های قوی سنتهای قومی و قبیله ای است. آداب و رسوم نظیر خدایاوری، باطل کردن طلسم روح گیری، تقدیس نیاکان، جادوگری، باطل کردن سحر، مراسم ختنه نوجوانان، نقاشی بر روی بدن، ساخت مجسمه و صورتک، امروزه نه تنها بعنوان تخیلات خام انسانهای عقب افتاده و غیرتمدن در نظر گرفته نمی شوند، بلکه این سنتها تجسمی از تاملات و رسوم پیچیده و گهسال مردم این قاره در زمینه شناخت طبیعت و جایگاه انسان در جهان هستی است. هم اکنون در نتیجه مطالعات جامعه شناسان بر روی تاریخ، فرهنگ و هنر آفریقا این امر مشخص است که در آفریقای سیاه هراثری که خلق می شود آمیخته ای است از تفکر و اعتقاد مردم و تاثیری که این تفکر در زندگی روزمره آنها دارد.

از جمله سنتهایی که علی رغم رواج زندگی ماشینی هنوز در اکثر نقاط قاره سیاه، بخصوص در مناطق روستائی و بدور از شهرهای بزرگ، به قوت خود باقی است ساخت مجسمه ها و ماسکهای است که بعنوان طلسم و بت موود پرستش و نیایش قرار می گیرند. بطور کلی باید گفت اهمیت ماسک در زندگی روزمره مردم آفریقای سیاه حد و وصفی ندارد؛ کاربرد ماسک در میان قبایل آفریقا از دوره قبل از تولد شروع شده و تا زمان مرگ و بنا به اعتقادات بومیان آفریقائی حتی پس از مرگ نیز ادامه پیدا می کند. برای یک فرد آفریقایی در طول زندگی و به موازات حوادث بزرگ زندگیش نظیر تولد، بلوغ، مرگ و مراسم تدفین، تا حوادث روزمره و نسبتاً کم اهمیت نظیر برداشت محصول، تجلیل از قهرمانان، دور کردن پندیده ها از سرزمین اجدادی و امراض از بدن و .... ماسک یا صورتک همواره حضور فعالی دارد و در کلیه این اتفاقات مورد استفاده قرار می گیرد.

ماسکها عموماً توسط افراد خاصی که آن را به چهره می زنند مورد استفاده قرار می گیرند؛ انسانی که حامل ماسک است فردی است عادی اما متقل کننده قدرتی پنهان با بدنی پوشیده از لایف گیاهی. پر پرندگان و گاهی پارچه. او در

هنگام اجرای حرکات مخصوص خود از قالب جسمانش خارج شده و هویت و فردیت خود را کاملاً به پوته فراموشی می سپرد و در او قدرت فوق طبیعی که بوسیله ماسک متجلی و نمایان میشود حلول کرده و از دنیای مرئی پابه جهان نامرئی می گذارد.

ماسکهایی که برای نیایش خدایان ساخته می شوند نیز بسیار متفاوتند. اصولاً خدایان آفریقای سیاه را نمی توان با خدایان سایر ملل یا تمدنهای دیرینه نظیر مصر، یونان و حتی چین مقایسه کرد، زیرا خدایان آفریقا به تصمیم پادشاهان و برای نصب در کاخها و معابر سنگی و اعجاب آمیز ساخته نشده و حدود شکل و وظایفشان نیز ثابت و مشخص نیست. خدایان آفریقائی را مردم عادی ساخته و آنها را در اطراف کلیه های گلی خود می گذارند و سپس بنا به نوع دید و دانش خود به آنها شکل می دهند و لذا در موقع مناسب نیز می توانند آنها را بکار گرفته و به کمک ماسک از قدرت آنها استفاده کنند. عرضه کنندگان این خدایان در هنگام مراسم مذهبی جوهر وجود خود را با خدای ساخته دست خود درآمیخته و با حرکات رقص که موسیقی آن را همراهی می کند، به چنان مرحله ای از تقدس می رسند که حضور خود را نیز فراموش می کنند و در این زمان است که شخص دربردارنده ماسک، خدا را بدرون ماسک و وجود خود فرو می برد.

در مراسم بلوغ که در نقاط مختلف آفریقا با طرق متفاوتی انجام می گیرد معمولاً دختران و پسران تازه بالغ را جدا از هم به اردوهای پنهانی که اغلب در داخل جنگلهاست می برند و طی مراسمی طولانی، بدن و روح جوانان تازه بالغ را آماده زندگی زناشویی و باروری می کنند. در این مراسم علاوه بر عملیات ختنه کردن پسران و دختران، روی قسمتهای خاصی از بدن مثل شکم و ران و پشت و سینه را با نوک کارد چاک می دهند و نوعی خمال برجسته را روی بدن می کوبند. در طول اجرای این سنت دیرینه و بعضاً دردناک، افراد حامل ماسک با اجرای رقصهای ویژه ای سعی می کنند نظر این نوجوانان را به خود جلب کرده و بدین وسیله درد ناشی از ختنه شدن را کاهش دهند. برخی از این ماسکها که برای سرگرمی نوبالغان بکار می روند به شکل صورتکهای زیبایی درآمده که معمولاً با پره های رنگین تزئین می شوند. در طول این مراسم برای



داشتن کنجکاوان و مزاحمان ماسکهای را که دارای چشمهای تنگ، شیارهای صورت و دندانهای بیرون زده است بد یا در اطراف اردوگاه به درختها آویزان

لور کلسی باید گفت اهمیت ماسک در روزمره مردم آفریقای سیاه حد و وصفی کاربرد ماسک در میان قبایل آفریقا از دور تولد شروع شده و تا زمان مرگ و بنا به اعت بومیان آفریقائی حتی پس از مرگ نیز پیدا می کنند. برای یک فرد آفریقایی در طول و به موازات حوادث بزرگ زندگیش نظیر بلوغ، مرگ و مراسم تدفین تا حوادث به نسبتاً کم اهمیت نظیر برداشت محصول، از قهرمانان، دور کردن پلیمرها از سرزمین ی و امراض از بدن و ... ماسک یا صورتک به حضور فعالی دارد و در کلیه این اتفاقات هر یک دارای مراسم مخصوص بخود سند ماسک بخصوصی مورد استفاده قرار

رد. ماسکها عموماً توسط افراد حامی که آن را بوه می زنند مورد استفاده قرار می گیرند؛ که حاصل ماسک است فردی است عادی قل کسده و قدرتی پنهان با بدنی پوشیده او گیاهی، پر پرندگان و گاهی پارچه او در م اجرای حرکات مخصوص خود از قالب آیش خارج شده و هویت و فردیت خود را نه بوته فراموشی می سپرد و به چنان دست می یابد که در او قدرت فوق طبیعی وسیله ماسکه متحلی و نمایان می شود کرد و از دیای مرئی پا به جهان سامرئی

ارد. ماسکهایی که برای آیش حدایان ساخته وند بیر بسیار متفاوتند. اصولاً حدایان ی سیاه را می توان با خدایان سایر مثل با ی دیر سه نظیر مصر، یونان و حتی چین سه کرد زیرا حدایان آفریقا به تصمیم هان و برای مصد در کاحها و معاند سنگی عاب آمیر ساخته شده و حدود شکل و شماس بیر ثابت و مشخص نیست خدایان نی را مردم عادی ساخته و آنها را در اطراف نای گلی خود می گذارند و سپس نا به نوع دانش خود به آنها شکل می دهد و از رو در موقع مناسب نیز می توانند آنها را گرفته و به کمک ماسک از قدرت آنها

استفاده کنند.

عرضه کنندگان این خدایان در هنگام مراسم مذهبی جوهر وجود خود را با خدای ساخته دست خود دوامیخته و با حرکات رقص که موسیقی آن را همراهمی می کند، به چنان مرحله ای از تقدس می رسند که حضور خود را نیز فراموش می کنند و در این زمان است که شخص دربردارنده ماسک خدا را به درون ماسک و وجود خود فرو می برد، نظیر این ماسک در طی اجرای آئین بلوغ، مراسم تقدیس نیاکان و احضار روح نیز.

در مراسم بلوغ که در نقاط مختلف آفریقا با طرق متفاوتی انجام می گیرد معمولاً دختران و پسران تازه بالغ را جدا از هم به اردوهای پنهانی که اغلب در داخل جنگلهاست می برند و طی مراسم طولانی بدن و روح جوانان تازه بالغ را آماده زندگی زناشویی و باروری می کنند. در این مراسم علاوه بر عملیات حخته کردن پسران و دختران، روی قسمتهای خاصی از بدن مثل شکم و ران و پشت و سینه را با نوک کارد چاک می دهند و نوعی خال برجسته را روی بدن می کوبند در طول اجرای این سنت دیرینه و بعضاً دردناک افراد حامل ماسک با اجرای رقصهای ویژه ای سعی می کنند نظر این نوجوانان را به خود جلب کرد، بدینوسیله درد ناشی از حخته شدن را در آنان کاهش دهند. برخی از این ماسکها که برای سرگرمی نوبالغان بکار می روند به شکل صورتکهای زیبایی درآمده که معمولاً با برهای رنگین تزئین می شوند. در طول این مراسم برای دور نگهداشتن کنجکاوان و مزاحمان ماسکهای ترسناکی را که دارای چشمهای تنگ، شیارهای کلفت صورت و دندانهای بیرون زده است را می پوشد یا در اطراف اردوگاه به درختها آویزان می کنند.

ماسک و صورتک، را همانطور که پیشتر اشاره شد در مراسم نیایش حدایان و تجلیل از نیاکان، مراسم عزاداری، جشنهای آئینی رازآموزی، مراسم نیایش بمناسبت حاصلخیزی زمین یا باربرداری زن نیز بکار می برند. در تمامی این تشریفات شخصی دارنده ماسک برای مدتی کوتاه قوا و صفات موجودی خارق العاده و فوق طبیعی را که ماسک مظهر این قدرت وصف ناشدنی است کسب می کند.

در بعضی از مراسم علاوه بر بکارگیری ماسک، نمایش نیز به فرد حامل صورتک کمکن

می‌کند بدینگونه که علاوه بر نقاشی تند و رنگارنگ روی بدن شخص حامل ماسک، بر روی ماسک نیز رنگ‌آمیزی و نقاشی صورت می‌گیرد. این ماسکها که رنگ‌آمیزی بر روی آنها با نهایت دقت و ظرافت انجام می‌گیرد معمولاً ترکیبی از انسان و حیوانات مختلف هستند و ارتفاع برخی از آنها به اندازه طول قامت انسان است که با تقسیمات هندسی مشخصی از رنگهای دلپذیر پوشیده شده‌اند. در این ماسکها به کمک رنگ‌آمیزی، سطح آن به پوشش وسیعی از ریزه کاریهای ظریف و چشم‌گیر تقسیم شده است و برای تجسم حالات ماسکها از رنگها بهترین بهره‌برداری ممکن بعمل آمده است.

لازم به ذکر است استعمال ماسک در همه مناطق آفریقا یکسان نیست و شکل آن و سبک حرکتش در رابطه با وضع اقلیمی و آداب و رسوم اجتماعی شرق و غرب آفریقا و حتی در داخل یک کشور نیز متفاوت است. بعنوان مثال افرادی که در کنار دریاها زندگی می‌کنند و تحت تأثیر مسیحیت قرار گرفته‌اند کمتر از ماسک استفاده می‌کنند ولی منطقه جنگل با افق بسته و آواهای رعب‌انگیز و ترسناک محمل مناسبی برای بهره‌گیری از ماسک و صورتک است، علاوه بر این گاه ماسکها چهره وحشت‌انگیزی دارند زیرا وظیفه آنها دور کردن بدیها و نیروهای منفی و شیطانی است. در گونه‌ای موارد نیز ماسکها فقط در مراسم مذهبی خانوادگی بکار می‌روند و نفوذ چندانی در فرهنگ و تمدن اقوام آفریقائی ندارند. نقش مجسمه‌ها در جوامع آفریقائی نیز تا حدودی همانند ماسک است با این تفاوت که بر خلاف ماسک مجسمه‌ها در جریان مراسم و مناسک بی‌حرکت و ثابت می‌مانند.

اصلی‌ترین نقش مجسمه‌ها در سنتهای آفریقائی؛ حلول روح مردگان در قالب مجسمه‌هاست و کمال تقدس مجسمه هنگامی است که روح یکی از نیاکان در آن حلول می‌کند. مجسمه‌هایی که به قصد حلول روح مردگان در آنها ساخته می‌شوند الزاماً چهره‌ای خاص را نمایان نمی‌سازند، بلکه بصورت مجسمه‌های مذکر و مؤنثی ساخته می‌شوند که تنها جنس نیاکان را مشخص سازند.

از دیگر انواع مجسمه‌های آفریقائی سیاه فئیش fetish یا مجسمه‌های طلسم و جادو هستند. این مجسمه‌ها که اغلب در اندازه‌های کوچک ساخته می‌شوند برای دور کردن بلاها و

امراض، تسکین دردها و بالاخره نازایی و خشکسالی بکار می‌روند. روی مجسمه‌های طلسم که معمولاً از چوب ساخته می‌شوند انواع خرده‌ریزها نظیر برنج، میخ، خرده شیشه و آینه اضافه شده که هرکدام مفهوم و عملکرد خاص خود را دارند در این مجسمه‌ها گاه سوراخی تعبیه شده که بنا به نسخه کشیشان جادوگر بسته‌ای را که حامل خرده‌ریزهایی از استخوان نیاکان و یا حیوانات است در آن سوراخ جای داده‌اند.

علاوه بر این مجسمه حیوانات نیز ساخته می‌شوند و از شاخص‌ترین مجسمه‌های حیوانات می‌توان از سنگ پشت، مار، بوقلمون و آنتیلوب نام برد. اشیاء کاربردی نیز گاه بصورت مجسمه درمی‌آیند نظیر قفلها و کلونهای کلبه‌ها که شخصیت صاحب خانه را نشان داده و یا صندلیهای رؤسای قبایل که به مجسمه‌های بزرگ شباهت دارند.

در خاتمه تذکر این مطلب ضروری است که در بررسی انواع و اقسام ماسکها و مجسمه‌های آفریقائی با شکلها و هیئتهای خاص خود، دخیل بودن نگرش و طرز تفکر هر قوم آفریقائی در ساختن مجسمه‌ها و صورتکهای خود مشخص می‌گردد؛ این امر ناشی از شفاهی و غیر مدون بودن فرهنگ آفریقائی سیاه است که اسطوره‌ها و آئینها هر قبیله‌ای نه بصورت مکتوب بلکه سینه به سینه در طول سالیان دراز منتقل گردیده و ماسک و مجسمه تبلور عینی این فرهنگ غنی آفریقائی است.

منابع:

- ۱- آشنایی با هنر آفریقا انتشارات دانشگاه فارابی
  - ۲- تاریخ آفریقا رالف لیتون پرویز مرزبان
  - ۳- تاریخ آفریقا بزیل دپویدسن هرمز ریاحی -
- فرشته مولوی





# زبان و ادب فارسی در شبه قاره

## گفتگو با استاد ظهورالدین

**دکتر ظهورالدین:** من دوره فوق لیسانس را در دانشگاه پنجاب گذرانده‌ام و دکتری را هم از همان دانشگاه گرفته‌ام و موضوع ترم "احوال و آثار ابوالفضل، وزیر کل جلال‌الدین اکبر پاشا" بود بعد هم موفق شدم به مدت ۹ ماه به دانشگاه تهران بیایم

و زبانهای قدیمی

اوستایی و

پهلوی را هم

مطالعه کنم

و با آن زبانها

بهرتر آشنا شوم.

بعداً به عنوان معلم

فارسی در کالجها استخدام شدم و ۱۸ سال آنجا

بودم و در این مدت سمت ریاست کالج را هم به

عهده داشتم. بعد به دانشگاه رفتم و به مدت ۱۲ سال

مشغول تدریس و راهنمایی دانشجویان دوره فوق

لیسانس و دکتری شدم. اکنون هم بازنشسته‌ام.

چنان که می‌دانید من کتابهایی نوشته‌ام و مقالات

متعدد دارم دو کتاب تازه هم آماده چاپ دارم. یکی نقد

شعر فارسی در شبه قاره است موضوع این کتاب تازه

است و تا بحال هیچ کس در شبه قاره در این باره کتاب

نوشته است. کتاب دیگر هم فرهنگ شاهنامه است.

حالا هم از وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی همیانه

تشکر می‌نمایم که ما را دعوت نمودند تا ضمن بازدید از

مؤسسات و دانشگاهها و کتابخانه‌ها، ببینیم که پس از

انقلاب اسلامی چه تغییری در آنها حاصل شده است.

**نامه فرهنگ:** جناب آقای دکتر تمیم‌داری، در مورد

ویژگیهای آثار و امتیازات ایشان در بین سایر اساتید، و

احیاناً در پاکستان، اگر مطلبی هست بفرمایید. شاید خود

ایشان مطلبی را ذکر نکرده باشند.

**دکتر تمیم‌داری:** خود آقای دکتر باید بیشتر توضیح

دکتر ظهورالدین احمد دانشمند هشتاد ساله پاکستانی

از نویسندگان شهیر زبان و ادبیات فارسی، اردو و

انگلیسی است. ایشان دکترای زبان و ادبیات فارسی و

دیپلم زبانهای باستانی، پهلوی و اوستا را از دانشگاه تهران

و دیپلم زبان فرانسه را از دانشگاه پنجاب گرفته‌اند.

همچنین دوره عالی زبان اردو و دوره کتابداری را نیز در

همین دانشگاه به پایان رسانده‌اند.

توجه آقای ظهورالدین احمد به احیاء و گسترش زبان

و ادبیات فارسی در پاکستان و خدماتشان در زمینه‌های

مختلف ایران‌شناسی بسیار باارزش و قابل تقدیر است.

اکثر تألیفات ایشان حول موضوعات تاریخ ادبیات فارسی

در پاکستان، ادبیات که و معاصر اردو، معرفی آثار شعری

اردو، تاریخ سلسله‌های اسلامی در شبه قاره، دستور زبان

فارسی، تهیه کتاب فارسی برای دبیرستانها و دانشگاهها،

تصحیح و نقد متون ادبی و تاریخی است که مهمترین آنها

عبارتند از: "تاریخ ادبیات فارسی" (در پنج جلد)، "ادب

جدید ایران"، "دستور زبان فارسی"، "مقاله‌هایی در

دایرةالمعارفهای اردو و ایرانیکا".

از این استاد ارزشمند تاکنون حدود ۲۰ عنوان کتاب

در زمینه‌های تاریخی، فرهنگی و ادبی و افزون بر آن،

حدود ۱۰۰ مقاله علمی و تحقیقی برجای مانده است.

**نامه فرهنگ:** خیلی تشکر می‌کنیم از حضرت عالی

و دیگر اساتید که لطف کردند و دعوت‌مان را پذیرفتند.

پیشهاد ما این است که ابتدا حضرت عالی یک معرفی

اجمالی از خودتان و فعالیتهای فرهنگی‌تان و آثاری که

خصوص در زمینه زبان و ادبیات فارسی داشته‌اید، مطرح

بفرمایید. بعد هم آقای دکتر تمیم‌داری و آقای دکتر مهر و

آقای دکتر چوهدری لطف می‌فرمایند و بحث را شروع

می‌کنند.

کتابهایی که نوشته شده اینگونه بحث نشده است، نه در کتب تاریخ ادبیات در ایران، نه در اثر براون و نه در سایر آثار. باب سوم مجموعه ادبیات (شعر و نثر) که در ادوار مختلف بوجود آمده از آغاز غزویان تا سلاطین بایری، و باب چهارم از دولت سامانیان تا پیش از مشروطه، تا قاجار، و اینکه در هر یک از ادوار حکومت، چه نوع ادبی تخریب شده یا بوجود آمده است.

این چهار بابی است که من در هر دو کتاب آورده‌ام و این یک نوع ترتیب جدیدی است.

**دکتر تمیم‌داری:** این کتابی که فرمودید اسمش چیست؟

**دکتر ظهورالدین:** عنوان کتاب به اردو ایرانی ادب است یعنی، ادب ایران: ادبیات ایران در شبه قاره و در ایران. درباره ایران از رودکی شروع کرده‌ام و انوری، خاقانی، سنایی، عطار، سعدی، مولای روم تا جامی، و بعد هم تا دوره قاجار قاضی را آورده‌ام. هر دانشجو باید با این شعرا آشنا باشد، با فکر آنها آشنا باشد، با شعر آنها آشنا باشد. همین جور از شعرای شبه قاره هم آورده‌ام: از مسعود سعد سلمان، ابوالفرجونی، و بعد هم امیر خسرو، بعد هم می‌رسم به تیموریان: نظیری، قدسی، کاشانی و فیضی. بعد هم می‌رسم به بیدل و اقبال. درباره اقبال کتابهای جداگانه‌ای هم داریم. این در نظرم بود که هر کسی که بخواهد همه ادبیات ایران، پاکستان یا هند و شبه قاره را بداند، باید این دو کتاب را در دسترس داشته باشد. حالا یکی زیر چاپ است و راینزی فرهنگی در اسلام‌آباد اعلام آمادگی کرده است که آن را به فارسی برگرداند و در دسترس دانشجویان یا عموم مردم قرار دهد.

**نامه فرهنگ:** آقای دکتر مهر آیا شما مطلبی در این

بدهد من فقط می‌دانم که آقای دکتر در دانشگاه پنجاب استاد برجسته‌ای هستند. از استادان پرنویس هم هستند کتابهای متعددی تألیف کرده‌اند که از مشهورترین کتابهایشان تاریخ ادب فارسی در شبه قاره است این کتاب برای ما بسیار ارزش دارد که گویا ۵ جلد نوشته‌اند. ما در زمینه تاریخ ادبیات فارسی و تاریخ ادبیات ایران در شبه قاره کتابهای جامع کم داریم. ولی تذکره بسیار نوشته شده است اما تاریخ ادبیات مستقل کمتر نوشته شده و این کتاب مناسب است به زبان فارسی ترجمه شود. گویا خود آقای دکتر طاهر قبول کرده‌اند که این کتاب را به فارسی در بیاورند، یا یک جلد منتخب از این ۵ جلد را انتخاب بکنند که بیشتر برای ایران و پاکستان مناسب باشد.

دیگر اینکه می‌دانم یکی از درسهای مهم ایشان همین تاریخ ادبیات فارسی در شبه قاره است. ترایشان بخصوص خیلی اهمیت دارد، زیرا درباره آثار و احوال ابوالفضل وزیر اکبر شاه است که این وزیر و همچنین خود اکبر شاه در توسعه زبان فارسی در شبه قاره هند و پاکستان تأثیر بسیار زیادی داشتند. ابوالفضل اصلاً شاعر سود و دیوان مهمی از او به جا مانده که چاپ شده است.

**دکتر ظهورالدین:** دو کتاب دیگر هم هست که برای دانشجویان و خصوصاً در مقطع فوق لیسانس خیلی مفید هستند یکی مربوط است به شبه قاره و دیگری فقط مربوط به ایران است که درباره آن در ۴ باب سخن گفته‌ام. یک باب مربوط به سکه‌هاست: خراسانی، عراقی... که می‌توانیم آنرا مطابقت بدهیم با شاعرانی که در شبه قاره بوده‌اند. باب دیگر آغاز ارتقاء اصناف سخن یعنی غزل و قصیده و مثنوی و رباعی است که تاکنون در هیچ یک از

دکتر ظهورالدین: در  
زبانهای پشتو، سندی،  
بلوچی و اردو، بدون زبان  
فارسی هیچ چیز نیست.  
همه شعرای اردو که ۲۰  
شاعر هستند، همه  
تشبیهات و استعارات را  
از فارسی گرفته‌اند

مورد می‌فرمایید؟

**دکتر مهر:** آثار جناب آقای دکتر، همانطور که آقای دکتر تمیم‌داری فرمودند، واقعاً برای دانشجویان فارسی زبان پاکستان و حتی هند بسیار بالارزش است. بنده هم وقتی آثار ایشان را مطالعه نمودم، اینقدر تحت تأثیر قرار گرفتم که ایشان را برای جایزه ادبی "موقوفات افشار" معرفی کردم. در آن معرفی نامه هم نوشته‌ام که ایشان را می‌شود از نظر تحقیقات در رشته ادبیات فارسی "ادوارد براون" پاکستان، یا دکتر "ذبیح‌الله صفا" پاکستان نامید و امروز این کتابها حقاً برای ما به عنوان یک مرجع درآمده است.

دو کتابی هم که جناب آقای دکتر فرمودند البته خدمت بسیار بسیار بزرگی است؛ یعنی به این وسیله شخصیت‌هایی را تربیت می‌کنند که آنها گردانندگان فردای پاکستان هستند.

یک امتحان در پاکستان است با عنوان «Bss, Css» که از طریق سازمان امور استخدامی آن کشور هر سال برگزار می‌شود و از آن طریق کارمندان رده‌های ارشد را استخدام می‌کنند. از معاون مدیر شروع می‌کنند، بعداً مدیر کل و هم‌منطور معاون وزیر و تمام اینها از این طریق استخدام می‌شوند. جناب آقای دکتر برای آن افراد هم یک کتاب نوشته‌اند. اتفاقاً در این امتحان درس فارسی یکی از دروس بسیار بسیار معتبر است و ۲۰۰ نمره دارد. به این ترتیب که ۵۰۰ نمره برای تمام دانشجویان بطور اجباری است و ۶۰۰ نمره اختیاری است که دانشجویان می‌توانند انتخاب کنند. یکی از آنها ۲۰۰ نمره فارسی است و معمولاً یعنی اکثر دانشجویانی که در این مسابقات استخدامی شرکت می‌کنند فارسی را انتخاب می‌کنند. و

آنها که به وزارتخانه‌ها و سازمانهای دولتی می‌ایند، از طرفداران زبان فارسی هستند. این است که جناب آقای دکتر، دانشجویان و استادان بلکه گردانندگان فردای کشور را هم اینطور دارند تربیت می‌کنند.

**دکتر چوهدری:** پیشینه زبان فارسی در پاکستان به ۱۰۰۰ سال می‌رسد. الان هم در مدارس پاکستان و در نزدیک به ۶۰۰ دانشکده پاکستان، زبان و ادبیات فارسی وجود دارد. اما اخیراً در ترویج فارسی کاهش پیدا کرده است، مخصوصاً بعد از انقلاب خیلی تنزل پیدا کرده است و بارها و بارها من توجه مؤولان امر را به این طرف معطوف کرده‌ام. زیرا اگر چه نسبت به گسترش ادبیات فارسی و زبان فارسی صحبت‌های زیادی شده، اما عملاً کمتر مشاهده شده است. مقصود من این است که الان کتابهای استادان پاکستان و هند را اصلاً کسی حاضر نیست چاپ کند، به خاطر اینکه خریداری نمی‌شود، چه کسی بخواند؟ مگر اینکه مؤسسه‌ای، مثلاً مراکز تحقیقاتی یا مؤسسات دولتی مثل دانشگاه پنجاب و دانشگاههای مختلف پاکستان، اینها را چاپ کنند.

**دکتر تمیم‌داری:** آقای دکتر ببخشید، آکادمی اقبال کتابهای فارسی چاپ می‌کند.

**دکتر چوهدری:** بله می‌دانم این کار را می‌کنند. اما نه، مسأله این است که کتابهایی که شما اشاره می‌فرمایید، آن کتابهایی نیست که به درد همه بخورد. اصلاً همان کتابها اگر به ایران بیاید، هزار ایراد دارد. اما ما باید در تقویت زبان و ادب فارسی بیشتر سمینار برگزار کنیم و سخنرانی کنیم. رهبری ادبیات فارسی در خارج از کشور مال ایران است. اگر امروز در دنیا یک کرسی زبان و ادبیات فارسی در یکی از دانشگاهها دایر بشود، استاد از



**مهر: برای فارسی،  
: علامه اقبال مثل یک  
ت بیمه است، علامه  
و فارسی را در  
شان بیمه کرده است**

هند هم می شود گفت همینطور که آقای دکتر گفتند، وقتی پاکستان و هند آزاد شدند، آنجا در حدود ۵۰ دانشگاه، شعبه بخش یا گروه فارسی داشتند، ولی دولت هند آمد گفت (مثل همان انگلیسی ها) آن کسی که می خواهد شغل دولتی بگیرد، به جای فارسی و اردو، باید هندی بخواند؛ مسلمانان هم مجبور شدند برای گرفتن شغل بروند دنبال زبان هندی. الان بچه های نسل امروز مسلمان آنجا الفبای اردو نمی دانند، آنها صحبت می کنند ولی نامه به زبان اردو نمی توانند بنویسند، یا کتاب به این زبان نمی توانند بخوانند. ولی وقتی پاکستان مستقل شد، ما آنوقت فقط یک دانشگاه داشتیم که زبان فارسی داشته و آن دانشگاه پنجاب لاهور بوده است. الان الحمدلله در دانشگاههای پنجاب، کراچی، سند، اسلام آباد، بلوچستان، پشاور و دانشکده دولتی لاهور زبان فارسی داریم و در حدود ۱۰ دانشگاه در سطح فوق لیسانس و بعضی از دانشگاهها مثل دانشگاه پنجاب، کراچی و پشاور حتی تا سطح دکتری کلاس داریم. لهذا می شود گفت که از این نظر فارسی پیشرفت کرده است. بعلاوه در این دانشگاهها مطابق سیستم آموزشی پاکستان در دانشگاه، فقط فوق لیسانس و دکتری تدریس می شود، کارشناسی در کالج هاست و کارشناسی ما با کارشناسی شما فرق می کند، یعنی در سطح کارشناسی ما ۳ یا ۴ درس را دانشجویها انتخاب می کنند که یکی از این دروسها در رشته های علوم انسانی معمولاً فارسی است.

اگر ما حالا طبق آمار سال ۱۹۹۰ میلادی ۹۲۰ دانشکده داریم، و اگر در هر دانشکده ۲ استاد هم داشته باشیم (البته بیشتر هم هست، در همین دانشکده دولتی لاهور استاد داریم، ولی اگر میانگین را ۲ استاد بگیریم) باز هم بیش از ۱۰۰۰ استاد فارسی در سطح کالج ها داریم و آنها از نظر کادر و رتبه برابر دانشگاه هستند یعنی همان مربی، دانشیار، استادیار و استاد؛ هیچ از نظر حقوق و رتبه فرق نمی کند. لهذا آن هم الحمدلله هست. بعلاوه این جاهای دیگر هم هست که من قبلاً اشاره کردم، مثلاً سازمان امور استخدامی کشور که نشان می دهد دولت پاکستان همیشه طرفدار فارسی بوده و هست و از ۲ یا ۳ سال پیش در سطح دبیرستان اینطور بوده است که رتبه دبیران انگلیسی ۱۵ بوده و رتبه دبیر فارسی، عربی و اردو ۵ بوده است. حالا این دولت جدید آمده (دولت نواز شریف) الحمدلله رتبه دبیران فارسی و اردو و عربی را برابر انگلیسی کرده است. اینهم یک اقدام خیلی خوبی از نظر تشویق اینهاست. هیچ وقت سیاست دولت پاکستان اینطور نیست که عملاً خدای نخواستہ علیه فارسی باشد، همیشه دولت طرفدار فارسی بوده است.

برای فارسی، وجود علامه اقبال مثل یک شرکت بیمه است، علامه آمده و فارسی را در پاکستان بیمه کرده است.

ماحیکستان یا افغانستان نخواهند خواست ولو اینکه مرزگترین استاد هم باشد، از ایران می خواهند، به خاطر اینکه ایران سرمدار و پرچمدار و علمدار فارسی است. دکتر نظیر احمد، اولین برنده جایزه موفقات افشار، آمده بود اینجا و می گفت در ۵۲ دانشگاه هند کرسی زبان و ادبیات فارسی وجود دارد، اما یک دانشجو وجود ندارد که بخواند.

**دکتر مهر:** بنده می خواستم، همینطور که آقای دکتر چوهدری فرمودند، راجع به این ضعف فارسی در پاکستان اشاره ای نکنم. در ادامه صحبت های ایشان عرض شود که راجع به این مطلب خیلی صحبت می شود، ولی ما باید بدانیم که درست است که در سه قاره هزار سال فارسی زبان اداری و رسمی و زبان شعر و ادب بوده است، ولی بعداً حوادث و تحولاتی پدید آمده است. متأسفانه شبه قاره حدود ۲۰۰ سال مستعمره انگلیسی ها بوده است و شما می داند که وقتی آنها آمدند، اولین کاری که کردند فارسی را راز رسمیت انداختند و مردم را مجبور کردند و گفتند آن کسی که می خواهد شغل دولتی بگیرد، باید انگلیسی یاد بگیرد. هندو ها از این خیلی استقبال کردند و مسلمانان البته کمی تأمل کردند و در اثر همین تأمل مسلمانها بریده شدند و نسبت به انگلیسی ها بیشتر نزدیک شدند. و این سیاست تا روز استقلال همینطور بود و انگلیسی ها می گفتند اینکه آنها فرهنگ ما را قبول نمی کنند، دشمن واقعی ما این مسلمانها هستند. این است که بهر حال در اثر این اقدامات انگلیسی ها، آنجا فارسی ضعیف شد.

حالا وقتی پاکستان بوجود آمد، ما باید از آن روز حساب کنیم؛ و اگر از آن روز حساب کنیم، من فکر می کنم وضع فارسی الحمدلله در پاکستان بد نیست. در



علامه اقبال با آن احترام و آن مقامی که در جامعه پاکستان، حتی در جامعه فرهنگی ادبی، اجتماعی و سیاسی دارد، ما نمی‌توانیم به او پشت کنیم، چون او معزور پاکستان است؛ و اگر ما مثلاً فارسی یاد نگیریم، چطور می‌توانیم علامه اقبال را بخوانیم. لهذا این یک چیز روشن است که نه در سطح جامعه دانشگاهی و نه در سطح دولت، هیچ کس مخالف فارسی نیست. اگر ضعف هست، می‌دانید مثلاً بعلت وضع اقتصادی ماست. ما ابقتدر وسایل نداریم که بتوانیم مثلاً خرج کنیم، آنهم برای تمام رشته‌ها ضعف هست، خواه فارسی باشد، خواه اردو باشد. من تازگی شنیده‌ام، بحمدالله، دانشگاه علامه اقبال در اسلام‌آباد در سطح کاردانی کلاسه‌های فارسی را شروع کرده است و در نظر دارند که از مهرماه امسال کلاس فارسی در مقطع کاردانی در حدود ۱۰۰۰ دانشجو بپذیرد. حالا شما همین حالا هم ببینید، در سطح ایران شاید شما ۱۰۰۰ دانشجو در سطح کارشناسی داشته باشید؛ آنجا کاردانی است، آنوقت می‌روند کارشناسی و همین طور تا سطوح بالاتر می‌خوانند. نقطه ضعفهایی هست، ان شاءالله آنها رفع می‌شوند. استادان دانشگاههای ما باید کمر همت ببندند، بخصوص در دانشگاه پنجاب، چون این دانشگاه، دانشگاه مادر است مثل دانشگاه تهران ولی متأسفانه دانشگاه پنجاب کمی محافظه کار از آب درآمد است، مترقی فکر نمی‌کند و برنامه درسی‌ای را که در تمام رشته‌ها، نه فقط فارسی حتی اردو و عربی و انگلیسی تصویب می‌کنند، ما مجبوریم همان برنامه را پیاده کنیم.

من از جناب آقای دکتر ظهورالدین دیشب خواهش کردم که وقتی ایشان رفتند، این برنامه درسی را تصحیح کنید. که هم جدیدتر بشود و هم سعی کنند که فارسی را به زبان فارسی تدریس بکنند. چون آنجا یک مشکل کار ما و یک ضعف اساسی این است که فارسی را به زبان اردو تدریس می‌کنند. البته امیدواریم که ایشان این کار را انجام دهند. آن حدود ۱۰۰۰ استادی که گفتیم، بیش از ۹۰ درصدشان فارغ‌التحصیل همین دانشگاه پنجاب هستند که به زبان اردو فارسی یاد گرفته‌اند. دانشکده‌ای هم که می‌روند، آنجا به زبان اردو یاد می‌دهند؛ به عبارت دیگر اردو را تدریس می‌کنند. لذا بهتر است دانشجویان برای دوره دکتری و همینطور استادان برای دوره‌های بازآموزی به اینجا بیایند. در این تعطیلات تابستان یک ماه دوره بازآموزی در اسلام‌آباد، لاهور، کراچی و همینطور بصورت ناحیه‌ای و منطقه‌ای این استادان روش تدریس فارسی را بهتر بیاموزند؛ و این خیلی کمک خواهد کرد که ان شاءالله به زبان فارسی بیشتر اقبال شود؛ و البته این با کمک نمایندگیهای فرهنگی ایران قابل انجام است و ما هم حاضریم در این زمینه کمک کنیم. در پاکستان نمایندگی زیاد داریم، حدود ۷ یا ۸ خانه فرهنگ هست، رایزنی

هست، مرکز تحقیقات هست، از این نظر اشکالی نداریم. نمایندگان قوی مرستاده بشوند، استادان دانشگاه بیایند و با آقای دکتر ظهورالدین احمد و همینطور با استادان دیگر نشینند و صحبت بکنند. در این صورت من فکر می‌کنم که مسائل ما حل خواهد شد.

نامه فرهنگ: فکر می‌کنم صحبتهایی که شد مقدمه خوبی بود که چند سؤال اساسی تر مطرح کنیم. ظاهراً در این امر اتفاق نظر هست که همه می‌گویند باید زبان فارسی در پاکستان و هند حفظ و ترویج بشود. خوب، یک سؤال اساسی‌تری که به ذهن می‌رسد، این است که علت این تأکید چیست؟ و حفظ و اشاعه زبان و ادبیات فارسی چه اهمیتی دارد؟ آیا زبان فارسی در این دو قاره خصوصیات یک زبان زنده را دارد یا نه؟ مثلاً ویژگی‌ای که یک زبان زنده دارد این است که شاعر، ادیب و متفکر به این زبان فکر کند، بنویسد و تألیف کند؛ آیا این خصوصیات را دارد؟ وضع زبان و ادبیات فارسی در شبه قاره از این جهت چگونه است؟

دکتر ظهورالدین: اول باید بگویم که به قول دکتر مهنور محمّد، هرچه که بنده می‌خواستم بگویم آنها گفته‌اند و علل ضعف موجود را هم گفته‌اند. دو نکته دارم که بر آنچه آنها گفته‌اند اضافه می‌کنم. ما در دانشکده ۲ نوع درس داریم: یکی اختیاری و دیگری اجباری معمولاً در دانشکده‌های ما یا کالج‌های ما ۳ تا درس هست که باید دانشجو یکی از آنها را انتخاب کند: یکی اردو، یکی دیگری فارسی و عربی که هر سه اختیاری است. چون ما دروسی که انتخاب کرده‌ایم از سعدی است یا اقبال، حینی سهل و ساده است و هر دانشجو و دانش‌آموز دختر یا پسر می‌خواهد آنرا اختیار کند، نمره هم می‌گیرد و در این خصوص ما به دانشجویان توصیه می‌کنیم فارسی را

**دکتر ظهورالدین: علامه**

**اقبال است که آن فکر**

**اسلامی رامی‌خواهد،**

**اعتلاء مسلمانان را**

**می‌خواهد. می‌خواهد**

**اخلاق مردم را اصلاح**

**کند، می‌خواهد یک جاذبه**

**عالی در دهنهای مردم و**

**دلهای مردم ایجاد کند**



بنحوانند و گاهگاهی تعدادشان آنقدر زیاد است که برای ما مشکل می‌شود که مستحق برای آنها بگذاریم. در گذشته اقبال به طرف زبان فارسی بیشتر بود و علت این بود که در کلاس ششم فارسی و عربی با هم بود و باید دانش‌آموز یکی را اختیار می‌کرد. آنوقت همه استادان و دبیران، فارسی را انتخاب می‌کردند. حالا گفته‌اند که این فارسی در برابر عربی نباشد، بلکه در برابر کشاورزی، نقاشی و ... باشد. به این علت هذّۀ دانش‌آموزان کمتر شده است. رئیس جمهوری اسلامی ایران سال گذشته که به آنجا رفته بودند، همراه اساتید دیگر طی نشستی با ایشان، گفتیم که وضع کنونی زبان فارسی این است، اگر ممکن است جناب عالی هم یک اقدامی کنید که به وضع قلی برگردد. ایشان قول دادند که من با رئیس جمهوری اسلامی پاکستان در این خصوص صحبت می‌کنم بعد هم معلوم شد که صحبت کرده‌اند و رئیس جمهور ایران کسی را در رایزنی فرهنگی ایران مأمور کردند و ایشان پیگیری کردند که چطور عربی و فارسی قبلاً در یک رده بوده و اکنون جدا شده است. حالا هم سعی خود را می‌کنیم و ما وزیر فرهنگ خودمان آقای علی احترامام و رئیس انجمن فارسی پاکستان یعنی مرزند علامه اقبال، با هم جمع شده‌ایم و یک قطعنامه درست کرده‌ایم و فرستاده‌ایم تا شاید از این طریق بتوانیم فارسی را در برابر عربی بگذاریم.

مشکل دیگری که ما در پنجاب داریم، این است که ما اینکه مرکز تحقیقات که وابسته به دانشگاه است و در اساسنامه آن آمده است که باید متون نادر را چاپ کند، اما چند نفر مخالفت می‌کنند و می‌گویند اگر این کتابها را چاپ کنیم، خریداری نیست و تلفبار می‌شود. حالا آن را می‌گیریم و اصرار داریم که این متون چاپ شود. اگر ممکن باشد وزارت یا نمایندگی‌ها تعدادی از کتابهای چاپی را خریداری و ترویج کنند و به قیمت مناسبی در اختیار خوانندگان قرار دهند. به این ترتیب، شاید این متون و متونی را که خارجی‌ها دارند و مربوط به ایران است (و حتی در همین شبه قاره هم کتابهایی داریم که قدیمی است و سه فرهنگ کمک می‌کند) را هم تهیه کنیم. همانطور که پرسیدید، در گسترش زبان و ادبیات یک اقدامی که کرده‌ایم آن است که هر کس اردو می‌خواند، یا تاریخ هندوستان یا شبه قاره را می‌خواند، همه کتابهای تاریخی به زبان فارسی است، ممکن نیست کسی مورخ باشد یا مقاله تاریخی بنویسد یا درست از تاریخ آگاه باشد، مگر اینکه در حدّ لیسانس، فارسی را بخواند. روی این امر هم دست گذاشته‌ایم. هر کس که اردو می‌خواند، در دوره فوق لیسانس یا در دبیرستان، ما بخشی از متنیبات اقبال را وارد کرده‌ایم. حالا هر کس که اردو بلد است (چون اردو احصاری است) تا دبیرستان فارسی را می‌خواند و

متنیبات اقبال را هم می‌خواند.

ما در گفتگویی که با استاوان برای چاپ در مجله دانش داشتیم، ۲۰ پیشنهاد درباره گسترش و ترویج زبان فارسی داده‌ایم. دیروز هم که در فرهنگستان بودیم، این مسأله را مطرح کردیم. بخصوص این مسأله مصطلحات علمی را که خیلی مانع رشد زبان ماست.

بر روی بهایی‌ای که ما داریم، برای اینکه یک ملت مستقل و استوار داشته باشیم، از طوطی، نان فارسی میسر است. هر موضوعی را دونه‌دار داشته باشید. افسانه باشد یا علم، کتابهایی داریم که در هر مسأله می‌توانیم اظهارنظر کنیم و به کشورهای دیگر هم برسانیم، همچنان که ما محتاج هستیم کتابهای فرانسوی، انگلیسی و آلمانی و ... را بخوانیم. خدا کند وقتی بیاید که آن کشورها نیازمند ما باشند که نظرهای جدیدی داشته باشیم، اختراعات نوینی را به دست آوریم و از طریق زبان فارسی بیان کنیم. ادیبان و دانشمندانی که داریم، از بیرونی بگیری تا ابن سینا و فارابی و فردوسی نظرانی داشتند که آن کشورها به آن محتاج بوده‌اند. قانون ابن سینا، چند مرتبه در ایتالیا ترجمه شده است.

نامه فرهنگ: استاد ظهورالدین، جدا از مسأله وضع فعلی ما از جهت پیشرفت علم و ترقی، آیا در حال حاضر در پاکستان و هند شاعر برجسته و نویسنده‌ای که در علوم اسلامی، تاریخ اسلامی، ادب فارسی و این زمینه‌ها بنویسد و تألیف کند، یا به زبان فارسی شعر بگوید داریم؟  
دکتر ظهورالدین: بله داریم. جناب عالی جلد پنجم کتاب تاریخ و ادبیات ما را نگاه کنید، من آنجا چهره‌های بیشتر از ۵۰ سال اخیر را معرفی کرده‌ام. اول از همه علامه اقبال است که آن فکر اسلامی را می‌خواهد، اعتلاء مسلمانان را می‌خواهد. می‌خواهد اخلاق مردم را اصلاح کند، می‌خواهد یک جذبه عالی در ذهنهای مردم و در

دل‌های مردم ایجاد کند. دیروز در فرهنگستان شعری از اقبال یاد آمد که خواندم که خصوصیات فردی را ذکر می‌کرد که دارای اخلاق فاضله است. او این خصوصیات را در یک شعر آورده است. اگر فارسی زنده است، به خاطر این گونه اشعار زنده است. من یک کتاب تهیه نموده‌ام که در آن ۲۰ شاعر در استقبال از شعر اقبال شعر فارسی گفته‌اند و زیر چاپ است.

**دکتر چوهدری:** البته آقای دکتر تمیم‌داری آنجا به عنوان رئیس مرکز تحقیقات فارسی بودند و در رابطه با این شاعران فارسی‌گوی پاکستان بودند و هم چنین از هند هم خبردارند و رفت و آمدی کردند. ایشان کسانی را آنجا دیده‌اند، من می‌دانم حتی کسانی که شاعر زبان پنجابی هم هستند، به فارسی هم شعر گفته‌اند. توجه به زبان فارسی از نظر مردم پاکستان، حتی بعد از استقلال، بیشتر شده است و هر شاعر و نویسنده سعی می‌کند که از فارسی استقبال کند و فارسی را به عنوان الهام بخش در نظر داشته باشد؛ شاعرانی هم که به زبان محلی شعر می‌گویند، پشتوزبان باشند یا پنجابی زبان یا سندی و کشمیری، همه و همه به نوعی به زبان فارسی شعر گفته‌اند و می‌گویند.

**دکتر ظهورالدین:** در زبانهای پشتو، سندی، بلوچی و اردو، بدون زبان فارسی هیچ چیز نیست. همه شعرای اردو که ۲۰ شاعر هستند، همه تشبیهات و استعارات را از فارسی گرفته‌اند.

**دکتر تمیم‌داری:** ما می‌خواهیم بیشتر جناب آقای دکتر ظهورالدین صحبت بفرمایند. بحث در مورد فعالیتهای ایشان است. عرض کنم که چند مطلب مهم هست. یکی این است که ما با شبه قاره هند و پاکستان، همچنین بنگال و مقداری هم سریلانکا و این سرزمینهای شبه قاره، دو مسأله مهم داشتیم و دارند: یکی مسأله زبان فارسی و یکی مسأله فرهنگ مشترک. فرهنگ مشترک طبعاً از میراث مشترک برخوردار است. این میراث مشترک مربوط به تاریخ ماست؛ یعنی اگر در ایران مثلاً خدای نکرده زبان فارسی عوض شود و اصلاً یک زبان دیگر شود، در شبه قاره هم همه زبانها عوض شود، تاریخ ما که عوض نمی‌شود و میراث ما هم عوض نمی‌شود. سایر این ما در توسعه روابط و مناسبات فرهنگی یک بحث بسیار مهم داریم، ما صرفاً نمی‌توانیم روی زبان فارسی تکیه کنیم یا روی زبان اردو؛ بلکه ما به هر طریق که می‌توانیم باید سعی کنیم که مناسبات فرهنگی خودمان را توسعه بدهیم.

پس ما به میراث مشترکمان باید توجه کنیم. میراث مشترک ما مقدار معتنابهی کتاب است که در سرزمین شبه قاره موجود است. یک قلم فقط در پاکستان تنها این آمار شاید مربوط به ۲۰ سال پیش است، دست کم در حدود

۳۰۰۰۰ نسخه خطی وجود دارد. هزاران عنوان کتاب وجود دارد این یک میراث بزرگ است که متأسفانه در جمع‌آوری، حفظ و نگهداری آن کوشش فراوانی نمی‌شود. حالا در پاکستان باز یک مقداری بیشتر جمع‌آوری و شناسایی شده و فهرست‌نویسی شده است. در هند هم توسط استادان یا فهرست‌نویسان، این کار تا حدودی انجام گرفته ولی در هند کتابها بسیار بیشتر است. کتابخانه‌های بسیار زیادی آنجا هست. یک موزه مردمشناسی هم در اسلام‌آباد است که موزه هنرهای مردمی است و شبیه موزه مردم‌شناسی ما در تهران است.

**دکتر ظهورالدین:** در موزه ملی کراچی هم تعداد زیادی نسخه خطی وجود دارد.

**دکتر تمیم‌داری:** عرض کنم که مؤسسه "انور"، یک مؤسسه پزشکی بود به روش قدیم، یعنی با طب گیاهی و سنت‌های طبی ایران، هندوچین و یونان از همه این طبهای سنتی استفاده کرده و کتابهای بسیاری در این مرکز جمع‌آوری شده بود. از قدیم، از حدود صد سال پیش بیشتر کتابهای این کتابخانه به زبان فارسی است. فهرست نسخه‌های خطی‌اش هم جمع‌آوری و نوشته شده است. چیز بسیار عجیبی که برای من بود این بود که در این کتابخانه در کنار کتابهای پزشکی، کتابهای دستور زبان فارسی، انشاء، عرفانی و صوفیانه وجود داشت و بسیار تعجب‌آور بود که در کنار طب، به عرفان هم توجه می‌شد. همین مؤسسه "انور" در دهلی نو تبدیل شده به دانشگاه و در حال حاضر آنجا در کنار علوم اسلامی، علوم طبیبی تدریس می‌کنند یعنی دو دپارتمان هست: یکی اسلامیات می‌خوانند و یکی طب. و عجیب است که استادان اسلامیات در دانشکده طب تدریس می‌کنند و استادان طب در دانشکده اسلامیات؛ و مثل بعضی از دانشگاههای

**دکتر تمیم‌داری:** ما با شبه قاره هند و پاکستان، همچنین بنگال و مقداری هم سریلانکا و این سرزمینهای شبه قاره، دو مسأله مهم داشتیم و دارند: یکی مسأله زبان فارسی و یکی دیگر فرهنگ مشترک

پاکستانی‌ها حذا گانه نشسته‌ایم، فکر کرده‌ایم و دیده‌ایم که این متن قابل تدریس است. زیارتگاه او در لاهور است. بسیاری از مردم در آنجا رفت و آمد می‌کنند، نذر می‌کنند، با اصطلاح زبان اردو در آنجا نیاز دارند، به قرائت قرآن مشغول می‌شوند، نماز می‌خوانند، عبادت می‌کنند و در واقع مثل یک عبادتگاه است. خوب، چطور می‌شود اینها را از بین برد. امکان ندارد کسی اینها را از بین ببرد، چون تاریخ آنجاست.

یک نکته مهم دیگری که باید عرض کنم این است که مادر شبه قاره هند و پاکستان و همچنین در ایران اسلامی، در دوره تیموریان در حدود ۵۰۰۰ شاعر صاحب دیوان داریم و این رقم کوچکی نیست. حدود ۳۰۰۰ رقم از این کتابها را تذکره عرافة العاشقین محمدتقی بلیانی کاشانی آورده که این کتاب البته چاپ نشده است. دو نسخه فارسی دارد. یکی در کتابخانه ملک و یکی در هند. همین بلیانی خلاصه‌ای از کتاب را هم تحت عنوان کتاب کعبه عرفان درآورده است. در این تذکره‌های دوره صفوی با دوره تیموریان، ما آنقدر شاعر داریم که از شمردن نام آنها عاجزیم، چه برسد به این که دیوان آنها را بخواهیم تهیه کنیم. پس ببینید یک بازار بسیار وسیع است. سعید نفیسی در ۲ جلد ظاهراً تا قرن دهم این دیوانها را جمع‌آوری کرده و اسامی این دیوانها را نوشته است. زبان فارسی از جهت هنری و ادبی، و از طریق تصوف، علوم، مذهب، تشیع، تسنن و از همه این طریقه‌ها به شبه قاره راه پیدا کرده است. اما یک چیز دیگری که همه فراموش می‌کنند بگویند، این است که بعلت همجوار بودن ایران، با شبه قاره از نظر مرز، اگر این علما و غزنیها هم به آنجا نمی‌رفتند، خود مردم، تجار و مسافران رفت و آمد خانوادگی می‌کردند و در اثر ازدواجهای پی در پی و تشکیل خانواده، زبان فارسی آنجا توسعه پیدا می‌کرد من در پیشاور خانواده‌های بسیاری را می‌شناسم، مثلاً "قرلباشها"، خانواده‌هایی هستند که اصلاً دو منزل به زبان فارسی صحبت می‌کنند و در خارج از منزل که می‌آیند، به

ما نیست که استادان معارف اسلامی جدا از استادان درسهای تخصصی باشند. نه، همان استادانی که درسهای تخصصی می‌دهند، همانها درسهای معارف هم می‌دهند و این در ارتباط بین علوم و دین بسیار مؤثرتر است. حال مثلاً در زمینه موسیقی فرض کنید. از دوره امیر خسرو دهلوی به این طرف یک مقاله مفصلی آقای پرفسور عبدالله درباره موسیقی و اشتراکات موسیقی ایران و هند از دوره امیر خسرو دهلوی نوشته است.

فرض کنید همین قوالی یک سنت موسیقی است که هم جنبه ایرانی و شبه قاره دارد و هم جنبه اسلامی. یعنی شما در قوالی‌ها می‌بینید که مدح و نعت رسول اکرم (ص) خوانده می‌شود، مدح حضرت علی (ع) به فارسی خوانده می‌شود. قوال به اردو هم که می‌خواند، وقتی به این اسامی و این مصامیم می‌رسد، ناچار از فارسی استفاده می‌کند. ما بسیاری از ترکیبات فارسی را در رباع اردو می‌توانیم پیدا کنیم. منتهی چون فکر می‌کنیم و از قبل تلقین می‌کنیم که دارند به رباع خارجی صحبت می‌کند، متوجه می‌شویم، ولی اگر بدقت گوش کنیم، می‌بینیم بسیاری از ترکیبات فارسی است.

**دکتر ظهورالدین:** کتابهایی هم درباره موسیقی به فارسی چاپ شده است. میاتور تاج‌حال رایج است. یک نسخه داریم در موزه لاهور که نشان می‌دهد میاتوری که یک نفر پاکستانی بوجود آورده، تحت تأثیر ایرانیها بوده است.

**دکتر تمیم‌داری:** رباع فارسی از چند طریق به شبه قاره راه پیدا کرد. رباع فارسی یکی از طریق نظامی و دیگر از طریق علما و دانشمندان به شبه قاره راه یافت؛ مثلاً فرص کنید حواجه یحیی‌الدین چشتی از همین منطقه حراسان قدیم به سرزمین شبه قاره رفت و در آنجا مریدان بسیار پیدا کرد و خودش سرسلسله چشتیه شد چشتیه در حال حاضر در پاکستان، در همین شهر فیصل‌آباد، هست یا مثلاً فرص کنید فرقه سهروردیه که پیروانش شاگردان سهروردی صاحب عوارف‌المعارف هستند. یا مثلاً فرض کنید ابو الحسن علی بن عثمان غزنوی هجویری، بجلابی هجویری، صاحب کتاب کشف‌المحجوب، البته صاحب کتاب کشف‌المحجوب فرقه صوفیه تأسیس نکرده است، بلکه خودش به عنوان یک شخص وارد اولین صوفی بود.

**دکتر مهر:** و اولین کتاب تصوف به زبان فارسی هم همین کشف‌المحجوب است.

**دکتر تمیم‌داری:** شما ببینید کشف‌المحجوب حالا در دوره‌های فوق‌لیسانس در ایران تدریس می‌شود، در پاکستان هم تدریس می‌شود و این از روی عمد هم نبوده است که ما بایمیم انتخاب کنیم و نه آنها بگویم شما هم انتخاب کنید. حیرت آنقدر این کتاب مهم بوده است که ما و



## دکتر چوهدری: پیشینه زبان فارسی در پاکستان به ۱۰۰۰ سال می‌رسد. الان هم در مدارس پاکستان و در نزدیک ۶۰۰ دانشکده پاکستان، زبان و ادبیات فارسی وجود دارد

زبان اردو یا انگلیسی صحبت می‌کنند.

**دکتر چوهدری:** اصلاً چرا پیشاور، همین قزلباشها، در وسط پنجاب یک بخشی است "خوشاب"، در آنجا بسیاری از این خانواده‌ها هستند که به زبان فارسی صحبت می‌کنند ولی بیرون که می‌آیند، به زبان پنجابی یا اردو صحبت می‌کنند.

**دکتر تمیم‌داری:** یا مثلاً در بلوچستان که تشریف ببرید، آنجا در بازار می‌بینید که کسبه فارسی صحبت می‌کنند و طایفه "هزاره‌ها" آنجا سکنی دارند. هم به تشیع تمایل دارند و هم زبانشان فارسی است. این بخش متأسفانه در مطالعات فراموش شده است. ما بیشتر به مطالعات آکادمیک، علمی، آماری، دانشگاهی، تاریخی، سیاسی و... توجه می‌کنیم، در حالی که آن طرف قضیه در بین مردم طور دیگری است. یا مثلاً شما به هند تشریف ببرید. در هند بیشتر از ۵۰ دانشگاه زبان فارسی تدریس می‌کنند. دوره‌های فوق‌لیسانس و دکتری هم دارند. بیشتر از ۴۰۰ دانشگاه فوق‌لیسانس و دکتری دارند.

ما در سرزمین شبه قاره دست کم ۳۰۰۰ مدرسه دینی داریم که اینها ارتباطات دولتی ندارند و تحت نظر دولت نیستند. دولت ممکن است از نظر سیاسی روی آنها نظارت کند. ولی مدارس مستقلی هستند؛ پیروان، مشایخ، علمای دینی یا مثلاً نژاد ایرانی دارند یا خودشان در هند بوده‌اند و آنها اساساً از اهل تشیع و تسنن، فارسی درس می‌دهند و علوم اسلامی را به زبان فارسی می‌خوانند.

**دکتر چوهدری:** اصلاً علوم اسلامی به زبان فارسی است.

**دکتر تمیم‌داری:** بله، یعنی حتی زبان عربی را هم که آنجا می‌خوانند، به فارسی یاد می‌گیرند. من فکر می‌کنم با این مطلب، بحث ما کاملتر می‌شود که ما هر چقدر بیاییم از طریق علمی و رسمی و از طریق سیاسی و ارتباطات سفارتخانه بخواهیم مسأله را تعقیب کنیم، کمتر به نتیجه می‌رسیم، ولی وقتی که این سدها راهست سر

می‌گذاریم، می‌بینیم که اصلاً قضیه طور دیگری است. راجع به استخدام فرمودید. ما یک بحثهایی داریم در زبان فارسی که همه استادان مطرح کردند. حالا من یک چیزی باید برایتان بگویم که تازه‌تر از آنها باشد. می‌گویند: آقا شما چرا فارسی نمی‌خوانید؟ می‌گوید: برای اینکه وقتی فارسی می‌خوانیم استخدام نمی‌شویم! ولی قضیه اینجا تمام نمی‌شود، ایران هم همه دانشجویانی که زبان فارسی یا رشته‌های علوم انسانی می‌خوانند و در پاکستان هم در رشته‌های دیگر، همه فوری سر کار نمی‌روند و فوری استخدام نمی‌شوند. در بسیاری از کشورهای آسیایی و آفریقایی استخدام مسأله مشکلی است. پس این مخصوص فارسی نیست. پس یقوت در سطح نیاز مطرح می‌کنیم، باید نیازی باشد، احتیاجی باشد تا کسی به دنبال زبان برود، اگر نیاز نباشد، دیگر می‌شود تفتن. آنوقت افرادی به صورت تفتن می‌روند سراغ زبان و ادبیات که درآمد خوبی داشته باشند، ثروت انبوهی داشته باشند و به خاطر تفتن می‌روند نقاشی، موسیقی و زبان یاد می‌گیرند، شعر می‌گویند و اصلاً هنرمند می‌شوند؛ این طبقه را هم نباید فراموش کنیم که در همین کشور پاکستان خانواده‌های بسیاری هستند که از طریق کشاورزی یا تجارت در آمد انبوهی دارند و به زبان فارسی هم تکلم می‌کنند. بنابراین اینها دیگر زبان فارسی را برای درآمد یاد نمی‌گیرند، بلکه به خاطر علائق فرهنگی و ارتباطی که با فرهنگ ایرانی و اسلامی دارند فارسی را یاد می‌گیرند. اینهم یک نکته. بنابر این ما نباید این مباحث توسعه فرهنگی‌مان را بیاوریم به یک جاهایی برسانیم که توقف بدهیم، یعنی با چراغ فرمز مواجهش کنیم. بله ممکن است در پاکستان کسی باشد که از زبان فارسی بدش بیاید؛ خوب، این چیز بعیدی نیست، در هند هم هست؛ در ایران هم ممکن است کسی از زبان اردو بدش بیاید، ولی ما همه روابطمان را منحصر به وجود اینها نمی‌کنیم. درست است؟ خیلی‌ها هم هستند که به زبان فارسی علاقه‌مندند، چرا ما روی علاقه‌مندان تکیه نکنیم؟ چرا روی کسانی که زبان و ادبیات فارسی را به خاطر حرفه نمی‌خوانند و به خاطر پول دواوردن نمی‌خوانند، تکیه نکنیم؟ پس ما یک فرهنگ مشترک داریم، یک میراث مشترک داریم و یک زبان مشترک به قول مولوی که می‌گوید:

ای بسا هندو و ترک هم زبان  
ای بسا دو ترک چون بیگانگان  
پس زبان همدلی خود دیگر است  
همدلی از هم‌زبانی خوشتر است

پس ما در توسعه مناسبات و روابط فرهنگی، نباید بیاییم تمام بحثهایمان را بر سر زبان فارسی بگذاریم. بعد هم بگویم که این فارسی اشکالاتی دارد، پس تمام شد.

**دکتر چوهدری: در ۵۲  
دانشگاه هندکرسی زبان و  
ادبیات فارسی وجود دارد،  
اما یک دانشجو وجود  
ندارد که بخواند**



ولی اگر چنانچه با روشهای مطالعه جدید در روابط فرهنگی و در توسعه آنها برخورد کنیم، برای ما منابع محسوب نمی‌شود. من فکر می‌کنم یکی از اولین کسانی هستم که این مسأله را اینجا مطرح می‌کنم. قبلاً هم جایی نگفته بودم که توسعه روابط و مناسبات فرهنگی ما راههای متعددی دارد، به قول ملاصدرا: «الطَّرُقُ إِلَى اللَّهِ مَعْدَةُ انْفَاسِ الْخَلَائِقِ»

حالا، این را در مناسبات فرهنگی هم می‌توانیم به کار ببریم. طرق توسعه مناسبات فرهنگی ما طریقه‌های محدودی نیست و می‌تواند طریقه‌های بسیاری باشد. مثلاً همین توسعه کتاب و محله من در فیصل آباد حتی یک کتاب فارسی یا یک مجله یا روزنامه از ایران نندیدم، یعنی باید از خودمان انتقاد کنیم. در فیصل آباد دست کم شما حدود ۲۰ کالم می‌بینید، (غیر از دانشگاهها)، یعنی شما حدود ۳۰ تن استاد فارسی دارید که من با همه آنها ملاقات کرده‌ام؛ در یک مجله فارسی یا یک روزنامه می‌گویند، واقعاً دلمان می‌خواهد بخوانیم، علاقه داریم، ولی هیچ چیز به دستمان نمی‌رسد.

بسیاری از مجلاتی که چاپ می‌شود، مثل همین «نامه فرهنگ»، ممکن است شما فکر نکنید که این چه کاربردی دارد. بسیاری از جلسات درسی کلاسهای ما با همین مقالات تأمین می‌شود؛ یعنی من مقاله را رسماً می‌برم و به دانشجو می‌دهم.

نکته آخر را هم عرض کنم. حال می‌گویم که توسعه مناسبات فرهنگی براساس زبان، موسیقی، سینما، نقاشی و هنرهای مختلف برای چیست؟ هدف چیست؟ چکار می‌خواهیم نکنیم؟ ما می‌خواهیم با کشور پاکستان و با سرزمینهای شبه قاره یک وحدت فرهنگی بوجود بیاوریم. امروز در اروپا مسأله وحدت فرهنگی مطرح است. دیروز

همین آقای «فراگز» از آلمان آمده بود که رئیس انجمن ایرانشناسی آلمان است و یکی از استادان بسیار فعال است. با ایشان درباره فرهنگ صحبت می‌کردیم. حالا آلمان در واقع مرکز اروپا شده است و خودش را سردمدار وحدت فرهنگی معرفی می‌کند. صرف‌نظر از زبانهای مختلف یک فرانسه زبان با زبان فرانسوی، یک انگلیسی زبان با زبان انگلیسی و یک آلمانی زبان با زبان آلمانی، همه اینها می‌توانند با هم وحدت فرهنگی و یک جبهه مشترک داشته باشند. خبرنگاران اینها و محققانشان می‌توانند بدون ویزا فقط با یک کارت شناسایی رفت و آمد داشته باشند. ما باید این موانع را از بین ببریم. ما هم باید بلافاصله نشان دهیم که ما هم شخصیت داریم، ما هم عقل و فکر داریم. ما هم بیاییم نشان دهیم که می‌خواهیم در سرزمینهای شرقی وحدت فرهنگی ایجاد کنیم. چرا ما به افغانستان نزدیک نشویم؟ چرا به پاکستان نزدیک نشویم؟ ما فرهنگ مشترک داریم. فرهنگ مشترک، فراتر از مذهب مشترک ماست مذهب مشترک ما فراتر از مرز مشترک ماست. پس بیایید برسیم به مرز مشترک. مرز را که کنار بگذاریم، می‌رسیم به مذهب مشترک. مذهب را یک مقدار جلوتر برویم، می‌رسیم به فرهنگ مشترک، اینهمه عوامل اشتراک داریم؛ ما همیشه نشسته‌ایم شرق‌شناسی در اروپا مطرح شود. چرا ما خودمان غرب‌شناسی باز نکنیم؟ چرا ما غرب‌شناسی نداریم؟ می‌توانیم تشکیل گروه دهیم. چهار تا دانشمند بیاوریم که زبانهای غربی بلد باشند، کم کم شروع می‌کنند به شناخت سرزمینهای غربی، همانطور که آنها ما را شناختند. ما می‌توانیم برای فرهنگ مشترک شرق تعدادی از دانشمندان را از ایران، افغانستان، هند، بنگال و جاهای دیگر دعوت کنیم. افراد با شخصیتی هستند، اینها را دور همدیگر جمع کنیم و یک انجمن فرهنگی بین‌المللی با عنوان انجمن شرقی فرهنگی یا انجمن فرهنگی شرقی (حالا اسمش هر چه باشد) تأسیس کنیم و به مبادله فکری و فرهنگی بپردازیم تا یک وحدت فرهنگی در این منطقه بوجود آید. این وحدت فرهنگی صرفاً در گرو روابط سیاسی هم نیست و در نتیجه روابط سیاسی کم‌کم می‌آید تابع روابط فرهنگی می‌شود.

**دکتر چوهدری:** خدیده خود می‌شود؛ مگر اروپا چطور شده مگر سازمان ملل چگونه به وجود آمد؟ چرا ما بین خودمان یک سازمان ملل نداشته باشیم؟

**دکتر تمیم‌داری:** آقای دکتر چوهدری اشاره‌ای کردند به کتابهایی مثل فرهنگ ممین و لغت‌نامه دهخدا که در افغانستان حتی بطور قاچاق به فروش می‌رسد. خوب، ما چرا خودمان آنجا محفلی نداشته باشیم که این کتاب را به تیراژ زیاد چاپ کنیم و در آنجا بفروشیم. من به آقای فاگز که گفتند روابط سیاسی مانع توسعه روابط

فرهنگی می‌شود، عرض کردم که شما شنیده‌اید که می‌گویند: دانشمندان و علماء در جامعه نقش سوزن‌بان را دارند، یعنی در واقع شما هستید که به سیاستمداران خودتان خط می‌دهید. آنها از نظریات شما استفاده می‌کنند. ما نباید احساس مسؤولیت‌مان را کنار بگذاریم و بگوییم چون سیاستمداران اجازه نمی‌دهند، پس ما هم رقتیم. نه، این درست نیست. سیاستمدار هم بالاخره زبانی دارد، فکری دارد، فهمی دارد؛ وقتی شما به او نزدیک شدید و او دید که شما اهداف درستی دارید و به نفع سیاست هم هست، خوب او هم حمایت می‌کند. سیاست خودش یک نوع منطق است. سیاست چیز بدی نیست، اگر محمل‌های دوستی داشته باشد. مهمترین محمل سیاست، فرهنگ است؛ یعنی فرهنگ مثل یک دریاچه و سیمی است که کشتی‌های سیاست روی آن دارند حرکت می‌کنند. و آن دریا را ما باید ایجاد کنیم، فعالش کنیم و در واقع خودمان را به این آب نزدیک کنیم. این اقیانوس روابط فرهنگی موجود بین ما و آسیای میانه، افغانستان، پاکستان، هند و کشورهای عربی است.

حال از طریق همین نامه فرهنگ، این طرح را پیگیری کنید، طرح بدهید، اسمش هم مهم نیست به نام چه کسی باشد. ما می‌خواهیم سرزمین‌هایمان تقویت بشود. ما حالا یک انجمن فرهنگی می‌خواهیم که شرق‌شناسان از سرزمین‌های مختلف شرقی دور هم جمع شوند و بتوانند یک سلسله مطالعات مشترک شروع کنند، با هم شروع کنند دایرةالمعارف بنویسند، فرهنگ مشترک پیش بکشند، میراث فرهنگی گذشته را معرفی کنند، آنها در جهت توسعه روابط آینده؛ هر چقدر این مناسبات فرهنگی توسعه پیدا کند، ما قدرت بیشتری پیدا خواهیم کرد در مقابل اروپا که وحدت فرهنگی خودش را اعلام کرده است، ولی ما وحدت فرهنگی اعلام نکرده‌ایم.

**دکتر چوهدری:** به خاطر اینکه ما را آنچنان تکه تکه کرده‌اند که دیگر توان ما خیلی کم شده است. کسی باید باشد، شاید یک خلیفه خدا باید بیاید که اینها را انجام بدهد. اگر تهران مثل زنجیره پراکنده آسیا و مشرق زمین باشد، شاید سرنوشت کره زمین عوض شود.

**دکتر تمیم‌داری:** ولی می‌شود این کار را کرد. حالا در روابط فرهنگی متأسفانه یک مقدار باندبازی و گروه‌بازی می‌شود. شما بپایید صرف‌نظر از هرگونه باند و گروهی، مثلاً کنگره شاهنامه می‌گذارند بگذارید و خلاصاً و مخلصاً در هریک از کشورهای آسیای میانه یا افغانستان و هند بگردید و دانشمندی را که زحمت کشیده‌اند و کار کرده‌اند و کتاب نوشته‌اند پیدا کنید. مثلاً آنقدر افرادی هستند که شاید شهرشان از آقای ظهورالدین هم بیشتر است، ولی فقط به علت روابط است؛ ولی من می‌گفتم که این مرد عالمی است، کتاب نوشته است و باید به اینجا

دعوت شود و ما قبلاً رابطه‌ای باهم نداشتیم. واقعاً من می‌دانستم او مرد عالمی است. شما بپایید در هر جا عالمان فرهنگی، اهم از اینکه فارسی بدانند یا ندانند، کسی را که از جهت فرهنگی و علوم انسانی سرآمد باشد، پیدا کنید شما وقتی توانستید ۵۰ نفر از چنین افرادی را جمع کنید و آنها را تحت پوشش درآورید، اسکلت اولیه مورد نظر تشکیل می‌شود. بعد این اسکلت کم‌کم مثل یک جسم گوشت پیدا می‌کند، خون پیدا می‌کند و شکل پیدا می‌کند و به یک چهره تبدیل می‌شود.

**دکتر چوهدری:** چهره‌ای واقعی و زیبا و آنچه که ما می‌خواهیم، همان‌طور می‌شود ولی اگر ما بگوییم که خوب دانشمند ایرانی جداست و دانشمند پاکستانی هم جداست، چون فارسی نمی‌دانند، پس بنابراین نباید دعوت بشوند تا در کنگره مثلاً فردوسی شرکت کنند، چون فارسی نمی‌دانند. و خوب فارسی ندانند، به هر حال تحصیلکرده که هستند، عالم و دانشمند که هستند. اینها را باید دعوت کنید.

**دکتر تمیم‌داری:** من یک چیزی خدمت شما بگویم آقای دکتر چوهدری. این مستشرقان بزرگ تمام اطلاعاتی که از شرق به دست آورده‌اند، از خود عالمان شرقی گرفته‌اند. شما حالا فرض کنید که، خیلی بزرگان را می‌شناسیم در عالم سینما، در عالم سیاست و ... اما "پیرحسام‌الدین راشدی" را چند نفر در ایران می‌شناسند؟ این "پیرحسام‌الدین راشدی" فارسی خیلی خوب می‌دانسته و ایران‌شناس بزرگی است. آثار او به فارسی خیلی بیشتر از آثار "شیمل" است که به زبان آلمانی درباره ایران یا شرق یا مسائل عرفانی سرزمین‌های شرقی نوشته است. ولی ما حالا آثار "پیرحسام‌الدین" را نمی‌شناسیم. به هر حال پیشنهاد کنید و با مسزولان دیگر صحبت کنید که یک مراسم بزرگداشت برای "راشدی" برگزار کنند، ولی بزرگداشتی با هدف؛ نه اینکه فقط دور هم جمع شویم، چای و شیرینی و شام بخوریم و خداحافظی کنیم و برویم.

استادان  
مستشرقین  
پیرحسام‌الدین راشدی  
پیرحسام‌الدین راشدی  
پیرحسام‌الدین راشدی



# ملمعات یونانی - فارسی مولانا

نگاهی گذرا بدیوان کبیر مولانا که  
آشنایی کامل با ادبیات ایران و عرب داشته  
است، نشان داد که وی در پاره‌ای از ملمعات  
خود بواژه‌های یونانی نیز جای داده است. در  
این مقال سه قطعه از مولانا مورد بحث قرار  
خواهد گرفت که در آنها واژه‌های یونانی با  
القبای عربی بکار گرفته شده است.

در قطعه نخست: بیت اول نصف به نصف،  
مصراع دوم ابیات سوم و چهارم، و مصراع  
اول بیت پنجم،  
در قطعه دوم: تمامی ابیات، دوم، پنجم و  
ششم،

در قطعه سوم: مصراع نخست ابیات اول،  
چهارم، پنجم و ششم

بزیان یونانی بوده، افزون بر آنها کلمه‌ای  
یونانی (کالویروس) نیز در مصراع اول بیت  
نخست (قطعه سوم) بکار رفته است.

وقتی این قطعات را با افرادی که در  
دانشگاه استانبول در رشتهٔ زبان و ادبیات  
یونانی مشغول تحصیل بودند، در میان  
گذاوریم و نتیجه‌ای نگرفتیم، بناچار با آقای  
ولادیمیر میرمیراوغلی که وکیل دعاویست و  
با تدوین اثری در باب طریقه‌های اسلامی  
تحت عنوان "دراویش" (اتن، ۱۹۴۰)  
تحقیقاتی در زمینهٔ تصوف انجام داده است،



متوسل شدیم. وی که با ویژگیهای زبان یونانی متداول در آسیای صغیر نیز آشنا بود، اظهار محبت کرد و بجز یکی دو کلمه تمامی واژه‌ها را بزبان ترکی برگرداند. بمقیده ایشان مولانا در استعمال زبان یونانی یزبانی متوسل جسته که در قرن ۱۳ در قونیه میان مردن رایج بوده و تمامی ویژگیهای شیوة یونانی آسیای صغیر را در برداشته است. مولانا علی‌رغم آشنایی کامل با ظرایف و دقایق ادبیات فارسی از استعمال زبان عامیانه در مثنوی و دیوان کبیر با زناستاده و تنها در مقدمه است که مهارت خود را در این پهنه باثبات رسانیده است. واژه‌های عربی در این مسمعات نیز همه ویژگی عامیانه دارد، در صورتی که مولانا زبان عربی را نیز نیک می‌دانسته و برآموز و فنون آن آشنا بوده است. بنظر میرسد که مولانا با زبان یونانی آنقدر آشنا بوده که میتوانست آثار شاعران و فیلسوفان یونان قدیم را بخواند، ولی واژه‌های یونانی نیز همه از زبان عامیانه گرفته شده است. بنابراین میتوان گفت که مولانا در هر مورد میخواسته با زبان رایج میان عامه مردم صحبت کند. وقتی که از این مقوله با میرمیراوغلی گفتگو کردیم، او نیز نظر ما را تأیید کرد و علاوه نمود که در آن دوره متون یونانی در آسیای صغیر موجود بوده است.

مولانا دوستانی در میان رهبانان نیز داشته است. حتی با راهب صومعه افلاصون واقع در دامنه کوهی درسیله (Sille) مرادوت خصوصی داشته و بعضی از شبها بزیارتش میشتافته، و در کنار اوبیتوته میکرده است (۱) معلوم نیست که مکالمات این دو حول چه محوری میچرخیده، چه بسا درباب بسا آثار افلاطون به بحث می‌پرداخته‌اند. احتمالاً آن کسی که مولانا در مراسم تشییع به نان تشبیه کرده است، همین راهب باشد. بنظر ما وجود این ابیات یونانی ثابت میکند که مولانا نسبت بعالم مسیحیت و رهبانان اغماض بدرجه عشق و محبت داشته است.

بررسی اشعار او (که شباهتی زیاد با اشعار یونانی) از این نظرگاه و مقایسه تفکرات وی با نظام اندیشه یونانی فرصتی مغتنم برای افرادپست که بر ابیات یونان

وقوف دارند.

برای حفظ یکپارچگی کلام ترجمهٔ مثنوی سه قطعهٔ مورد بحث را در این مقال بطور کامل ارائه میکنیم. (۲)

بویستی افندیو هم محسن و هم مهر و  
تیو شرکینکا چونم من و چونی تو  
یا قوم اتیناکم فی‌الحب فدیناکم  
مدنهن ایناکم امنیتنا تصفوا  
گرجام دهی شادم دشنام و هی شادم  
افندی اوتی نیلیر نیلوکپرا کالو  
چون مست شد این بنده پشتو تو پراکنده  
قویشمی کناکیمو سیمیرا پر الالو  
بویسی چینی بویسی ای بوسه آخابوسی  
بی بخوت و ناموسی این دم دل ما راجو

\*\*\*

آفندس متین کاخا پومیندوف  
کابیکینونین کالی زویمس  
یتی پیریس پیتی فومیس  
پیمی تی پائیش پمی تی خایس  
هله دل من هله جان من  
هله این من هله آن من  
هله خان من هله مان من  
هله گنج من هله کان من  
ایلا گلبمو ایلا شاهیمو  
خارا ذی ذیلش دشمنش آنیمو  
پویشو بیتی پویشو لالی  
میلدن چاکویش کالی تو یالی

\*\*\*

کالی تیش آپانسو ای افندی چلی  
نیمشب بریام ما تاکرا می‌طلی  
که سیه پوش و عصا که من کالویروس  
که حمامه و نیزه که غریبم هری  
هرچه هستی ای امیر سخت مستی شیرگیر  
اوتمی آخاپسو کایکا پرا ترا  
نودحق یا حقی یا فرشته یا نبی  
کالیمیرالیری پوستن کالایتن  
شب شما را روز شد نیست شبها را شبی  
یشکلیش چلی اییامس ایله ذو  
سردمی کن لحظه زانک شیرین مشری  
هم محسن و هم مهر و  
چونم من و چونی تو  
یا قوم اتیناکم فی‌الحب فدیناکم  
مدنهم رایناکم امنیتنا تصفوا  
چو مسلت شد این بنده پشتو تو پراکنده

بی نخوت و ناموسی این دم دل ما راجو  
هله دل من هله جان من  
هله این من هله آن من  
هله خان من هله مان من  
هله گنج من هله کان من  
نیمشب بریام ما تاکرامی طللی  
که سیاه پوش و عصا که من  
که حمامه و نیزه که غریبم هر شب  
هرچه هستی ای امیر سخت مستی شیرگیر  
هر زبانخواهی بگو خسروا شیرین لبی  
تو روحی یا حقی یا فرشته یا نبی  
شب شما را روز شد نیست شبها را شبی  
سردمی کن لحظه زانک شیرین مشری

ترجمه قطعه اول:

«ای سرور (افندی) محسن و مهری من  
کجایی؟ من چونم و تو چونی و در کجایی؟  
این قوم پیش شما آمدیم، فدای عشق شما  
شدیم و جانها باختیم. شما را دیدیم و بهاکی  
گرایدیم.

گر جامم دهی و گردشنام، در هر دو حال  
شادم و خوشحال. تو هر چه خواهی و آرزو  
کنی، من نیز همان خواهم و آرزو کنم.

بوقت سرمستی این بنده بکلام پراکنده او  
گوش فراده. خدایا تو کمکم کن تا پرت‌وهلا  
نگویم.

چلی دوست دارم، ولی نمیدانم کجایی. تو  
که کبر و غرور نداری، در این لحظه دل ما را  
بدست آور.»

(مرحوم گلپینارلی علی‌رغم اینکه در معرفی  
قطعه اول به پنج بیت جای داده، در ترجمه،  
تعداد ابیات را به ده رسانیده است. ما در  
اینجا بذریع ترجمه پنج بیت مورد اشاره در  
متن اکتفا کرده‌ایم. مترجم.)

ترجمه قطعه دوم:

« .... دوست داریم و از آنرو زندگی ما با  
خوشی طی میشود.

چرا برگشتی، چرا دست بچنگ بردی؟ بگو  
از چه رو مضطربی و چه کم داری؟

ای دل و جان من. از این و از آن من بگو.

ای داروندار من. وای گنج و کان من.

بیا کودکم، بیا محبوبم، بیا شادم. اگر نشسته‌ای  
نمیدمی، حداقل نفعهای ده.

هر که تشنه باشد، آب میخورد و هر که



برای من بفرستد. چندی نگذشت که مقاله‌ای از وی تحت عنوان "اشعار یونانی چند از قرن باقی‌بای عریس" در نشریه "بیزانتون" (Bizauton) جای گرفت. بورگیر در این مقاله باشعار یونانی سلطان ولد نیز جای داده (صفحات ۶۳ تا ۷۴) و با ذکر از من، ترجمه‌ها را عیناً پذیرفته بود. ناگفته نماند که اشعار یونانی مولانا منحصر باین سه قطعه نیست، بهنگام ترجمه دیوان کبیر (بیزان ترکی) بواژه‌های دیگر یونانی برخوردیم که مولانا بکار برده است.

نده ناله سر میدهد. ولی ای محبوب  
هرگز قدح را مشکن.

به قطعه سوم:

نرآمدی چلبی، بیا بالا، نیمه شب در  
بام من دیال که میگردد؟

گوید که کشیم و لباس سیاه بتن کرده،  
آبدست میگیرد. گاهی میگوید که  
ن از هریم و عمامه برگذارده، نیزه  
ش میکشد.

هر من، تو هر چه باشی، مستی و  
پر ای شاه‌شاهان، هر چه میخواهی،  
که شیرین بسختی.

تا دوست داشته باشم، با اینکه  
ارت نیستم ولی از عشقت میسوزم.  
تم تو نور حق، خود حق، فرشته‌ای یا  
بری؟

بشان روز شد و دیگر شبی برای این  
وجود ندارد.

اذهبم نگو، بیا بسوی من و داخل شو.  
های تسلیم شو که مشرب شیرینی

۸۰

اشتها

۱) این صومعه را که اینک از حالت  
خارج شده است چلیپها نیز زیارت  
ند و باینونه در آن که سالی یک شب  
روت میگیرد بجاودانگی خاطره‌اش  
نازند.

۲) روزی یکی از فرهیختگان دانشکده  
ت دانشگاه استانبول بنام پ. بورگیر  
(P. Bourguie) از من اشعار یونانی  
نا را خواست، درخواستش را اجابت  
و عین اشعار را همراه با ترجمه ترکی  
من دادم. او نیز وعده داد که ترجمه  
منح با قریب بصحیح آنها را آماده کرده

توضیح مترجم:

این نوشته از ویرایش چهارم (استانبول،  
۱۹۸۵) کتاب "مولانا جلال‌الدین" تالیف  
مرحوم عبدالباقی گلپیناوی بفارسی  
برگردانده شده است. بقاری که خود مؤلف  
نیز آورده، قطعات سه گانه مورد بحث  
بترتیب در اوراق ۲۵/ب - ۴۶/الف، ۱/۱۷۳  
الف و ۱/۲۹۰ الف نسخه شماره ۶۷  
مضبوط در کتابخانه موزه مولانا (قونیه) قرار  
دارد.

اصغر دلبری‌پور  
آنکارا

# نقش نی

## در شعر مولانا و خلیل جبران

بشنوازی چون شکایت می‌کند  
از جدائیها شکایت می‌کند<sup>۱</sup>

مثنوی مولانا جلال‌الدین رومی که با ن بیت مشهور آغاز می‌شود، ششصد سال بعد، تأثیر خود را بر روی جبران خلیل جبران (۱۸۹۶ - ۱۸۸۳) - یکی از شعرای رب که در لبنان بدنیا آمده‌است - نشان می‌دهد.

جبران خلیل از شعرای نوپسندگانی است که به آمریکا مهاجرت نمود. وی در سال ۱۸۹۵ همراه با خانواده‌اش به بوستون منت و در آنجا به فراگیری نقاشی پرداخت. دنی نگذشت که به بیروت بازگشت و دت چهارسال در "مدرسة الحکمة" به حذ نشست. او در سال ۱۹۰۸ به پاریس فر کرد و تحصیلات خود را در زمینه ناشی ادامه داد و طی سه سالی که در این هر بود، از محضر اگوست رودن استفاده رد.

جبران خلیل چندی بعد به نیویورک نت و در سال ۱۹۲۰ جمعیت ادبی لربطة العلمیه را در آنجا تأسیس کرد. در نق وی که رهبری و زهامت ادیبان مساجری چون میخائیل پیغمه (متولد ۱۸۸۸) و ابی مادی (۱۸۸۹ - ۱۹۵۷) را به هده داشت، گفته‌اند: «او ته با قلم آهنی» که قلم مو می‌نوشته است». جبران خلیل با ینکه خود مسیحی بوده، به تصوف و عرفان

اسلامی و ادیان باستانی شرق چون بودایی، علاقه داشت. او در ادبیات غرب نیز تبخر داشت و آثار نویسندگان انگلیسی، چون شکسپیر و میلتن را مورد بررسی قرار داده است.<sup>۲</sup>

عمر فروخ معتقد است که جبران خلیل تحت تأثیر مثنوی مولانا ترانه اعطنی النای و غن را سروده و در المواقب آن را چندین بار به کار برده است.<sup>۳</sup> با اینکه وی رأساً با مثنوی آشنا نبود، ولی بدون شک از ترجمه انگلیسی آن مطالبی درباره بیت نخست به دست آورده بود.<sup>۴</sup>

عمرفروخ خود به ترجمه نخستین ابیات مثنوی به شرح زیر مبادرت ورزیده‌است:

استمع النای ما یَقْصُ و یَحْکِی  
هو یشکو من الفراق و یشکی  
قال: إني قُطِعْتُ من قُصْبَاءِ  
فبکی الناس کلهم من بُکائی  
هات صدراً مقطوعاً بالفراق  
لَا یَبْقُ الاَلامُ من أشواقی  
کُلُّ من غاب عن ذویة وکیداً  
رام عَزْد الزمان حتی یعودا  
أنا فی کل مجمع وَفَتْق أهله  
فی عسیر الزمان أو فی سهله  
کلهم ظنُّ أنه لی حبیب  
وهو عن سِرِّ خاطری محبوب  
أَنْ سَری، یأصاح، یلحني یدبعه  
غیر أن الآذان لا تستطیعنه

صوت نایبی ناز، و ما ریخ  
کل خالی من ناره فهو ریخ  
هی ناز الغرام فی النای تلغی  
وهی غلّ الغرام فی الخمر غلّفا  
إن ذا النای إن تمادی آیینة  
کان خیدناً لمن جفاه خدینة<sup>۵</sup>

وی در پایان این ترجمه، اضافه می‌کند:  
« برای کسی که این تفکر اصیل جلال‌الدین رومی را می‌خواند، شکی نمی‌ماند که جبران خلیل ابیاتش را از کسی جز جلال‌الدین گرفته است.»<sup>۶</sup> بدین طریق آشکارا به تأثیر جبران خلیل از مولانا اشاره می‌کند.

بعضی از دوبیتی‌های جبران خلیل که مفهوم "نی" در آنها به کار گرفته شده است، عبارتند از:

أعطین النای و غن  
فالینا یزعی العقول  
و أنین النای أبقی  
من مجید و ذلیل<sup>۷</sup>

بده نایم بخوان فصل سروداست  
نوا آمده حفظ عقول است  
زوال عالی و دانسی مسرّز  
نوا نی مدام اندر ثبوت است

أعطین النای و غن  
فالینا یمحور المحن  
و أنین النای یبقی

بعد أن تفني الزمن<sup>۸</sup>

بده نایم بخوان فصل سروداست  
نوا شوینده درد و فجور است  
زمان را عاقبت ختمی محبّل  
نوی نی مدام اندر ثبوت است

أعطيني الناي و غنّ  
فألغنا خيرُ الشرابِ  
و أنينُ الناي يبقی  
بعد أن تفني الهضاب<sup>۹</sup>

بده نایم بخوان فصل سروداست  
نوا زیباترین اعذب شروب است  
دل از ویرانی مرغی مکنّدر  
نوی نی مدام اندر ثبوت است

أعطيني الناي و غنّ  
فألغنا غدل القلوب  
و أنينُ الناي يبقی  
بعد أن تمّنى الذنوب<sup>۱۰</sup>

بده نایم بخوان فصل سروداست  
نوا زاینده عقل قلوب است  
گناه دررفته حتمش هم مقرر  
نوی سی مدام اندر ثبوت است

أعطيني الناي و غنّ  
فألغنا غرمُ النفوس  
و أنينُ الناي يبقی  
بعد أن تفني الشمس<sup>۱۱</sup>

بده نایم بخوان فصل سروداست  
نوا عزم و نوا قصد نفوس است  
غروب هور مه باشد مجسم  
نوی نی مدام اندر ثبوت است

أعطيني الناي و غنّ  
فألغنا حيرُ العلوم  
و أنينُ الناي يبقی  
بعد أن تطفأ النور<sup>۱۲</sup>

بده نایم بخوان فصل سروداست  
نوا احسن نوا خیرالعلوم است  
افول انجم از طمعش مقرر

نوی نی مدام اندر ثبوت است

أعطيني الناي و غنّ  
فألغنا حبّ، صحیح  
و أنينُ الناي يبقی  
من جمیل و ملیح<sup>۱۳</sup>

بده نایم بخوان فصل سروداست  
نوا عشق و نوا سر حلود است  
جمیل و نیک را مردن مقدر  
نوی نی مدام اندر ثبوت است

أعطيني الناي و غنّ  
فألغنا جسم و روح  
و أنينُ الناي يبقی  
من غبوي و صَبوح<sup>۱۴</sup>

بده نایم بخوان فصل سرود است  
نوا هم جسم و هم روح وجوداست  
بسی در شرب صبح و شب محبّل  
نوی نی مدام اندر ثبوت است

أعطيني الناي و غنّ  
فألغنا سرّ الخلود  
و أنينُ الناي يبقی  
بعد أن تفني الوجود<sup>۱۵</sup>

بده نایم بخوان فصل سروداست  
نوا هراینه سرّ خلوص است  
فنا آید شود هستی مشوّش  
نوی نی مدام اندر ثبوت است

أعطيني الناي و غنّ  
و انسّ داء و دواء  
إنما الناس سطور  
كَيْتُ لَكِنْ بقاء<sup>۱۶</sup>

بده نایم بخوان فصل سروداست  
نوا فراموشی ز درد و غم ظهور است  
سطوری اهل دنیا هم مسطر  
بروی آب بنیادش فتور است

بدینطریق تأثیر بیت اول مثنوی مولانا  
بر جبران خلیل جبران آشکار می شود.

ریتر در دائرةالمعارف اسلام (ذیل ماده  
جلالالدین) در رابطه با تراجم و شروع  
مثنوی جلالالدین به زبانهای غربی چنین  
آورده است:

«مثنوی را طبع انتقادی و شرح معنی  
است که با تلاش گسترده و با استفاده به افلام  
نسخ موجود فراهم آمده است.» / نیکن-  
مثنوی جلالالدین رومی، همراه با نکات  
انتقادی، ترجمه و شرح از روی قدیمی ترین  
نسخه های موجود در ۸ مجلد،  
۱۹۴۰-۱۹۲۴، گپ (لندن). /

پیش از این اثر، ترجمه های زیر نیز از  
مثنوی به عمل آمده است:

«حرج روزن، لیزیک، ۱۸۴۹؛ همراه با  
مقدمه ای از ف. روزن، مویخ، ۱۹۱۳؛ جمیز  
ردهاوس، لندن، ۱۸۸۱؛ دینفیلد، لندن،  
۱۸۸۷، ۱۸۹۸؛ ویلسن، لندن، ۱۹۱۰.»<sup>۱۷</sup>

براین اثر مولانا، عبدالباقی گلپیارلی  
نیز شرحی نوشته و آن را به زبان ترکی  
برگردانده است. وی در اثر خود تحت  
عنوان مثنوی، ترجمه و شرح آن با اشاره به  
اینکه در ۱۸ بیت اول مثنوی که رأساً از  
سوی خود مولانا نوشته شده است "نی" در  
نخستین اولویت قرار دارد، می گوید:

«نی در حال شکوه است و به شرح  
جدایی هایش می پردازد و از اینکه از نیستان  
بریده شده است، مدام می نالد همه از زن و  
مرد فریادش را شنیده، باوی هم آوار  
می گردند.»<sup>۱۸</sup>

گلپیارلی در همین شرح اضافه می کند  
که مولانا هم به "نی" ای که از نیستان بریده  
شده و هم به خویشتن که از هستی مطلق  
به هستی مقید افتاده است، اشاره می کند.<sup>۱۹</sup>  
او ناله "نی" را چنین توصیف می کند:

«نی دنبال عالم ازل و ثبوت هستی  
مطلق است. سقوط او بدین عالم قیود و  
هستی مقید (اضافی)، غربت را در چشمش  
مجسم می سازد. علی الوصف او در این  
عالم نیز خود را فراموش کرده و خود را به  
اراده حق تفویض کرده است. از این روست  
که فریادش، نه در راه نیاز که در طریق نیاز  
برمی آید، با اینکه مقید دیده می شود، در  
عالم اطلاق است. فریاد و شکایتش به  
خاطر این است که دیگران را با حقیقت آشنا  
سازد. سرّ او در این فریاد خفته است. هر

چشم را استعداد مشاهده این سر و هر  
گوش را قدرت درک این رمز و راز  
نیست.<sup>۲۰</sup>  
جبران خلیل نیز تحت تأثیر مولانا پر  
جاودانگی ناله نی تأکید کرده است.

- ۱۵- همان کتاب، ص ۲۸.
- ۱۶- همان کتاب، ص ۳۰.
- ۱۷- هنر، دایرةالمعارف اسلام. (ذیل ماده  
جلال‌الدین رومی) استانبول، ۱۹۶۳، ج ۳، ص  
۵۷، ۵۸.
- ۱۸- عبدالباقی گلبنارلی، ج ۲، ص ۱۷.
- ۱۹- همان کتاب، ص ۲۰.
- ۲۰- همانجا.

## یادداشتها:

## توضیحات مترجم:

- ۱- عبدالباقی گلبنارلی، شرح و ترجمهٔ مثنوی،  
استانبول، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۲.
- ۲- شوقی دایف، دراسة فی الشعر العربی  
المعاصر، فاعره، ۱۹۷۹، ص ۲۴۵ و ۲۸۸  
حنالفاخوری، تاریخ الادب العربی، ص  
۱۱۱۳، احمد الفارابی، عبدالمطیف،  
الحركة الفكرية والادبية فی العالم العربی  
الحديث، دارالبیضاء، ۱۹۸۵، ص ۳۲۸-۳۴۶.
- ۳- عمر فروغی الشابی، بیروت، ۱۹۸۰، ص ۱۶  
(یادداشت اول).
- ۴- همان کتاب، ص ۱۶.
- ۵- همان کتاب، ص ۱۷.
- ۶- همانجا.
- ۷- جبران خلیل جبران، المواقف، ص ۴.
- ۸- همان کتاب، ص ۵.
- ۹- همان کتاب، ص ۷.
- ۱۰- همان کتاب، ص ۱۰.
- ۱۱- همان کتاب، ص ۱۱.
- ۱۲- همان کتاب، ص ۱۳.
- ۱۳- همان کتاب، ص ۱۹.
- ۱۴- همان کتاب، ص ۲۵.
- (۱) متن اصلی این مقاله که نوشتهٔ پروفسور کوچاک -  
استاد زبان و ادبیات عربی در دانشگاه آنکارا-  
است، در مجلهٔ بلقن جلد ۵۵، شماره ۲۱۲  
(آریلیک ۱۹۹۱) درج گردیده است. اشعار  
فارسی (ترجمهٔ دوبیتی‌های جبران خلیل  
جبران) از مترجم است.
- (۲) پروفسور عامل چلی اوغلو در نخستین کنگرهٔ  
ملی مولانا مقاله‌ای تحت عنوان "نخستین بیت  
مثنوی براساس شروح مختلف" ارائه کرده و  
در آن به مفهوم "نی" و "نیستان" اشاره  
کرده است.
- (۳) لازم به ذکر است که بیت اول مثنوی براساس  
قدیمی‌ترین نسخه موجود در موزه مولانا به  
نویسی است که در این مقاله آمده است.
- (۴) محمدتقی جعفری در جلد اول تفسیر و نقد  
و تحلیل مثنوی به "نوی سی" جبران خلیل  
جبران اشاره کرده است.

## ترجمه: اصغر دلبری پور



# تباہی مضاعف

واقعیت و مشکلات  
ترجمہ آثار آلمانی

عبدہ عبود  
ترجمہ سیدناصر ہاشم زادہ



## بخش بزرگی از آثار و تالیفات آلمانی، بطور مستقیم از زبان اصلی به عربی ترجمه نمی‌شود، بلکه ترجمه از زبانهای واسطه و محدود به زبانهای انگلیسی و فرانسه انجام می‌شود.

هزاران سال پیش، از دورانی که تمدن بابل بر جهان سیادت یافت، تولد یافته و موجود بوده است. انحصار آموزش به دو زبان انگلیسی و فرانسه در سرزمینهای عربی، منجر به هفالت از آموزش زبانهای بسیاری شده است که ما آنها را در ذیل دو مجموعه قرار می‌دهیم:

مجموعه نخست - زبانهای ملل همسایه‌ای که تاریخ، تمدن و سرنوشت و تحول مشترک، آنها را به سرزمینهای عربی مربوط ساخته است؛ مانند زبانهای: فارسی، ترکی، اردو، اندونزیایی و سایر زبانهای ملل جهان اسلام و آفریقا و آسیا.

مجموعه دوم - زبانهای اصلی اروپایی، چه به لحاظ تعداد جمعیت و چه از حیث ارزش اقتصادی، سیاسی و فرهنگی مللی که در جهان امروز به آن زبانها سخن می‌گویند؛ همچون زبانهای: اسپانیولی، روسی، ایتالیایی، پرتغالی، یونانی، سوئدی و زبانهای مهم دیگری که در اروپاست.

زبان آلمانی، با اینکه زبان مادری برای آموزش صدمیلیون اروپایی‌ست، یکی از زبانهای مجموعه دوم است که سیاستهای جاری آموزشی در سرزمینهای عربی - بصورت کلی یا شبه کلی - درصدد دور نگه داشتن آن از طرحهای آموزشی زبانهای بیگانه است.

آیا ما ملت عرب تا این حد از زبان آلمانی بی‌نیازیم؟ یا این زبان توانایی جوابگویی برخی از نیازهای فرهنگی و غیر فرهنگی ما را ندارد؟ و آیا یک زبان بین‌المللی برای جوابگویی به تمامی نیازها کافی‌ست؟

### ثروت فرهنگی

هیچ مجادله‌ای در این معنی نیست که یک زبان بین‌المللی می‌تواند، در موارد و مواقع متعدده ما را از سایر زبانهای بیگانه بی‌نیاز کند، ولی در تمامی موارد این چنین نیست. زبان انگلیسی - گرچه به‌شکلی جزئی - در امور تجارت، سیاحت و دیپلماسی ما را از زبان آلمانی بی‌نیاز

آلمان «سرزمین شاعران و متفکران» نامیده شده است. فیلسوفان بزرگی چون کانت، هگل، مارکس و نیچه را در دامن خود پرورده و ادبیات جهانی را با ادیبان بزرگی چون گوته، شیللر، طوماس مان و برشت غنا بخشیده است و صاحب‌نظرانی در روانشناسی و جامعه‌شناسی چون فروید، آدلر، یونگ و ماکس ویر به جهان عرضه داشته و بدینگونه آلمان سهمی آشکار و بارز در تطوّر فرهنگ انسانی برعهده گرفته است.

حال بنگریم که فرهنگ آلمانی، یعنی تفکر و ادب آلمانی، چگونه به ما ملت عرب رسیده است؟ و مهتر آنکه این فرهنگ به چه صورتی در دسترس ما قرا گرفته است؟ آیا نقل آن به زبان ما، صورت امانت و وثوق داشته، یا مشوّه و کورکورانه بوده است؟

### زبان مطرود

هرکس که آگاهی به طرح و برنامه آموزشی زبانهای بیگانه در مدارس و دانشگاههای عربی داشته باشد، این مسأله را خواهد یافت که زبان آلمانی در این برنامه‌ریزی جایگاهی بسیار محدود دارد. در تمامی سرزمینهای عربی، آموزش زبان بیگانه منحصر به دو زبان انگلیسی و فرانسه است و این موضوع به اعتبارهای بسیاری بازمی‌گردد که برخی از این اعتبارها وجهی دارند و برخی مطلقاً خالی از وجه‌اند.

پیشاپیش علیی که موجب هیمنه و قدرت زبان انگلیسی در درجه نخست و زبان فرانسه در درجه دوم (نسبت به سایر زبانهای بیگانه) در سرزمینهای عربی شده است، وجه عملی و پراگماتیک این دو زبان است. زبان انگلیسی (و فرانسه کمتر از آن) زبان داد و ستد و ارتباطات جهانی است و جامعه بشری به زبانی از این نوع نیاز دارد تا مردم - باوجود اختلاف در زبان و فرهنگ - بتوانند توسط آن به تفاهم برسند. اما نتیجه آن می‌شود که از حد تفاهم - ولو بصورتی جزئی - می‌گذرند و همین امر موجب موانع سهمگین زبانی و فرهنگی می‌شود که از





گونه



فرید، یک سحر



شیر

می‌کند، ولی در میادین دیگری چون آگاهی و پژوهش و فرهنگ، به هیچ وجه پاسخگو نیست؛ و شاید بارزترین میدانی که زبان جهانگیر انگلیسی نمی‌تواند ما را از یک زبان اقلیمی، چون زبان آلمانی، بی‌نیاز کند، میدان «ترجمه» است.

زبان آلمانی، در سرزمین فکر و ادب و علوم، گنج‌هایی فرهنگی در دل دارد که هیچ فرهنگ جدیدی را نمی‌توان بی‌نیاز از آن دانست، و ترجمه آن به زبان عربی نیز می‌تواند کاری ارجمند و مؤثر در فرهنگ عربی باشد. برای هیچ فرهنگ جدیدی ممکن نیست که از ترجمه آثار فلاسفه بزرگی چون کانت، هگل، نیچه، مارکس، شوپنهاور، هینگر، لوکاچ و سایر فلاسفه بزرگ آلمان بی‌نیاز باشد؛ و یا به ترجمه آثار روانشناسان بزرگی چون فروید، یونگ، آدلر، و جامعه‌شناسانی چون ماکس وبر و نیکلاس لوهمان، و یا ادیبانی چون لسنینگ، گوته، شیلر، طوماس مان و برشت و سایر نویسندگان و شاعران و درام‌نویسان آلمانی که برای خود در تاریخ ادبیات جهان مکانی ارجمند کسب کرده‌اند، نیازی نداشته باشد.

**حرکت ترجمه**

شاید روشن‌ترین دلیل بر بی‌نیازی از فرهنگ آلمانی، واکنشی باشد که از طریق ترجمه برانگیخته شده است؛ به این ترتیب که در طول مناسبات فرهنگی بین آلمان و عرب که از مطلع این قرن تاکنون ادامه داشته، آثار فکری و ادبی و علمی ترجمه‌شده به زبان عربی چندان قابل توجه نبوده است؛ هر چند در مسیر... ترجمه‌ها... مشکلاتی وجود دارد که از فایده و تأثیرگذاری آن می‌کاهد و محدودش می‌کند.

**زبانهای واسطه**

مشکل بعدی که حرکت ترجمه از آن در رنج است، این است که بخش بزرگی از آثار و تألیفات آلمانی، بطور مستقیم از زبان اصلی به عربی ترجمه نمی‌شود، بلکه ترجمه از زبانهای واسطه و محدود به زبانهای انگلیسی و فرانسه انجام می‌شود. مثال در این مورد بسیار است و مجال برای پرداختن به آن نیست. آثار سه‌گانه نیچه که پیش از این به آنها اشاره رفت، همگی از زبان فرانسه ترجمه شده است و هیچیک از آنها بطور مستقیم از زبان

پیشاپیش این مشکلات، سراسری و چشم‌پسته بودن حرکت ترجمه است که با برنامه‌ریزی و روش دقیق انجام نشده است؛ و همین موضوع موجب شده که از یک سو، برخی مترجمانی که نیازهای صحیح فرهنگی جامعه

می‌کند، ولی در میادین دیگری چون آگاهی و پژوهش و فرهنگ، به هیچ وجه پاسخگو نیست؛ و شاید بارزترین میدانی که زبان جهانگیر انگلیسی نمی‌تواند ما را از یک زبان اقلیمی، چون زبان آلمانی، بی‌نیاز کند، میدان «ترجمه» است.

زبان آلمانی، در سرزمین فکر و ادب و علوم، گنج‌هایی فرهنگی در دل دارد که هیچ فرهنگ جدیدی را نمی‌توان بی‌نیاز از آن دانست، و ترجمه آن به زبان عربی نیز می‌تواند کاری ارجمند و مؤثر در فرهنگ عربی باشد. برای هیچ فرهنگ جدیدی ممکن نیست که از ترجمه آثار فلاسفه بزرگی چون کانت، هگل، نیچه، مارکس، شوپنهاور، هینگر، لوکاچ و سایر فلاسفه بزرگ آلمان بی‌نیاز باشد؛ و یا به ترجمه آثار روانشناسان بزرگی چون فروید، یونگ، آدلر، و جامعه‌شناسانی چون ماکس وبر و نیکلاس لوهمان، و یا ادیبانی چون لسنینگ، گوته، شیلر، طوماس مان و برشت و سایر نویسندگان و شاعران و درام‌نویسان آلمانی که برای خود در تاریخ ادبیات جهان مکانی ارجمند کسب کرده‌اند، نیازی نداشته باشد.

پیشاپیش این مشکلات، سراسری و چشم‌پسته بودن حرکت ترجمه است که با برنامه‌ریزی و روش دقیق انجام نشده است؛ و همین موضوع موجب شده که از یک سو، برخی مترجمانی که نیازهای صحیح فرهنگی جامعه



مارکس



مارتین هیدگر



«احمد شبیانی» در سال ۱۹۶۶ به ترجمه نقد عقل مجرد و نقد عقل عملی از زبان انگلیسی نمی‌پرداخت، پژوهشگران و دستداران فلسفه در جهان عرب باید تا سال ۱۹۸۸ منتظر می‌ماندند تا بتوانند ترجمه نقد عقل محض از زبان آلمانی را که توسط دکتر موسی وهبه انجام گرفته، مطالعه کنند. و همین‌گونه است تألیفات و آثار هگل، نیچه، مارکس، یونگ، ماکس وبر و سایر متفکران و ادیبان آلمانی که از طریق دو زبان انگلیسی و فرانسه در دسترس ما قرار گرفته‌اند. ما نباید لحظه‌ای این مطلب را از ذهن خود دور سازیم که آنچه از طریق ترجمه غیرمستقیم و زبان واسطه در خاطرها تأثیر می‌گذارد، نسبت به تأثیر خود اثر چگونه است؟ چه اثر ادبی باشد و چه فکری. درباره یک اثر ادبی باید گفت که بی‌شک مشکل زیبایی کلام بیشتر خواهد بود؛ چرا که کلام صاحب اثر دو بار در معرض تشویه و انحراف قرار می‌گیرد، یک‌بار وقتی که از زبان اصلی به زبان واسطه برگردانده می‌شود و بار دوم هنگامی که از زبان واسطه به زبان عربی ترجمه می‌گردد. به این طریق زبان وارده بر اسلوب زیبایی کلام، مضاعف خواهد بود؛ و همراه آن زبان معنوی است که بر اثر ادبی وارد می‌شود و گاه یک اثر جهانی را به حد یک اثر درجه‌سوم تنزل می‌دهد.

مثال در این‌باره بسیار زیاد است؛ ما از آن‌میان، اثر بزرگ‌گفته یعنی فاوست و شاهکار شیلر دیلملم تل و نمایشنامه زندگی کالبله اثر برشت را متذکر می‌شویم. هیچ عربی این آثار بزرگ را به زبان عربی مطالعه نکرده مگر این‌سکه این پرسش برای او مطرح شده است که آیا نویسندگان این آثار استحقاق چنین شهرت وسیع و جایگاه رفیعی را در ادبیات جهانی داشته‌اند؟ خواننده عرب‌زبان با مطالعه این آثار بحق معتقد می‌شود که آثاری ادبی از گوته، شیلر، هاینریش مان و برشت را مطالعه کرده است؛ و بسیار کم هستند کسانی که فکر کنند این آثار منسوب به آن ادیبان، درواقع ساخته و پرداخته مترجمانی است که ترجمه این آثار را از زبانهای واسطه انجام داده‌اند.

آلمانی برگردانده نشده است. درباره آثار هگل، فیلسوف بزرگ آلمان نیز همین وضع بوده است. جامعه ما از سالها پیش موجی از ترجمه تألیفات این فیلسوف را به عربی شاهد بوده است. بیشترین سهم در ترجمه آثار هگل، نصیب دو مترجم شده است: دکتر عبدالفتاح امام و استاد جورج طرایشی.

مترجم نخست که بر انتشار آثار هگل اشرف داشت، تعدادی از آثار مهم هگل را از زبان انگلیسی ترجمه کرد. اما «جورج طرایشی» که تمام تلاش خود را صرف ترجمه فلسفه زیبایی‌شناسی هگل کرده بود، مقصود خود را با ترجمه آثاری از هگل از زبان فرانسه، به‌پایان برد.

ملاحظات که اشاره رفت، با ترجمه آثار کانت نیز تطبیق می‌کند. بیشترین سهم در ترجمه آثار کانت، نصیب «احمد شبیانی» شد که دو کتاب پراهمیت او نقد عقل مجرد و نقد عقل عملی را از زبان انگلیسی به عربی ترجمه کرد. فهرست متفکران و ادیبان آلمانی که آثار آنها از زبان اصلی به عربی برگردانده نشده، بلکه از زبانهای واسطه صورت گرفته است، فهرستی بسیار طولانی است که علاوه بر سه فیلسوف نامبرده، دانشمندان روانشناسی چون فروید، یونگ، آدلر و جامعه‌شناسی چون ماکس وبر و صاحب‌نظران «مدرسه فلسفی فرانکفورت» و ادیبانی چون گوته، شیلر و سایر صاحبان آثار را نیز دربر می‌گیرد.

## سود و زیان

شاید کسی بگوید که ترجمه این آثار فکری و ادبی، از زبان اصلی ویا از زبانهای واسطه، چه اهمیتی دارد؟ آیا در هر دو حال، نتیجه یکی نیست؟ در این که ترجمه آثار مذکور از زبانهای واسطه بسیار بهتر از عدم ترجمه آنهاست، سخنی نیست؛ و در اینکه اگر این تألیفات و آثار به ما برسند، بهتر از عدم دستیابی ما به آن آثار است نیز سخنی نیست؛ گرچه برخی زبانها را نیز دربر داشته باشد. در بسیاری از مواقع، ترجمه از زبانهای واسطه انگلیسی و فرانسه به اختیار شخص مترجم است. اگر



هیچ مجادله‌ای در این معنی نیست که یک زبان بین‌المللی می‌تواند، در موارد و مواقع متعدد، ما را از سایر زبانهای بیگانه بی‌نیاز کند، ولی در تمامی موارد این چنین نیست.

است، و هیچ قصدی به‌عنوان کاستن از ارزش یا اهمیت آنچه که برخی مترجمان انجام داده‌اند، در بین نبوده است. ما به‌منظور احترام و تقدیر از تلاشهای تمامی مترجمانی که اثری فکری یا ادبی یا

علمی را از یک زبان بیگانه (خواه زبان اصلی یا زبان واسطه) به فرهنگ عربی برگردانده‌اند و جامعه عربی از آن بهره برده است، در برابرشان سر فرود می‌آوریم. اما امانت علمی اقتضا می‌کند که حقیقت موضوع را بگوییم؛ و آن اینکه بخش بزرگی - و نمی‌گوییم تمامی - آثار و تالیفات فکری و ادبی آلمان که از زبانهای واسطه برگردانده شده است، به‌لحاظ مضمون و صورت، مشوه و پرهیب است، و نتیجه آنکه: اطمینان به این ترجمه‌ها جایز نیست.

شاید نزدیک‌ترین و راحت‌ترین وسیله برای اثبات درستی آنچه که مدعی شده‌ایم، آن باشد که خواننده - چه آلمانی بداند و چه نداند - به تطبیق ساده‌ای بین دو ترجمه از یک اثر بپردازد: تطبیق ترجمه‌ای که از زبان واسطه انجام گرفته با ترجمه‌ای دیگر که از زبان اصلی است؛ برای مثال، چند صفحه‌ای از کتاب نقد عقل محض ترجمه دکتر موسی وهبه را با کتاب نقد عقل مجرّد ترجمه احمد شبیانی، مقابله کند. این دو ترجمه مختلف از کتاب *Kritik der reinen Vernunft* امانوئل کانت می‌باشد، با این تفاوت که ترجمه اولی بطور مستقیم از زبان آلمانی انجام گرفته است. فرق بین این دو ترجمه حتی از خلال عنوان کتاب روشن است. «مجرّد» در برابر *abstrakt* در زبان انگلیسی قرار گرفته و «محض» در برابر *rein* در زبان آلمانی، که تفاوت بین این دو پس روشن است.

همچنین خواننده عرب‌زبان را به مقابله و تطبیق چند صفحه از ترجمه‌های عربی آثار فروید که جورج طرابیشی از زبان فرانسه برگردانده و ترجمه‌هایی که مصطفی صفوان یا یوعلی یاسین از زبان آلمانی انجام داده‌اند، دعوت می‌کنیم. با آنکه تطبیق از این نوع، ساده‌ترین شکل نقد ترجمه است، اما برای مشخص کردن زبانهایی که

و به این ترتیب ریانی که در سبک و معنی عارض شده، بدینوسیله مضاعف گشته است و حس تارهایی سست، هیچ چیزی این ترجمه‌ها را با اصل آن آثار مربوط نمی‌سازد.

ریانی که به آثار فکری آلمانی وارد گشته، نسبت به آثار ادبی، بظاهر کمتر بوده است؛ چرا که در آثار فکری بیشتر مضمون و معنی در نظر است، ولی این موضوع مطلقاً به آن معنی نیست که زبان برخاسته از ترجمه این آثار از زبان واسطه، امر قابل‌اعتنایی نباشد. این آثار، در هر حال، به‌لحاظ مضمون و معنی بیشتر از آثاری که بی‌واسطه از زبان اصلی برگردانده شده، در معرض تشویه و انحراف است. این را نیز نباید از ذهن دور بداریم که آثار فکری و فلسفی و حتی آثار علمی نیز دارای سبک و شیوه نگارش خاصی است که برخی از آنها را، به‌لحاظ زیبایی سبک، در ردیف آثار ادبی قرار می‌دهد. در اینجا باید سبک و شیوه نگارشی را که در آثار مؤسس روانکاوی «زیگموند فروید» وجود دارد متذکر شویم که موجب شده عده‌ای به زیبایی تالیفات علمی توجه کنند و جایزه‌ای را بنیاد گذارند که «جایزه نثر علمی زیگموند فروید» نامیده شده است.

سبک و شیوه نگارش یک اثر فکری، در ترجمه از یک زبان واسطه، بیشتر در معرض تباهی و زیان است؛ و به همین جهت تأکید می‌کنیم که زیان حاصل از این ترجمه‌ها تنها مضمونی یا معنایی نیست، بلکه ریانی است که بواسطه سبک و صورت بیان، متوجه کلیت اثر می‌شود. و این سرگذشت اغلب تالیفات و آثار فکری آلمانی بوده است که از زبانهای واسطه به عربی ترجمه شده است. بر این مبنا می‌توانیم این سخن را به‌گونه‌ای عام و کلی بگوییم که ترجمه‌های مذکور، به‌لحاظ مضمون و صورت، با آثار اصلی فلسفی - فکری تطبیق ندارد و در نتیجه قابل وثوق و اطمینان نیست.

تطبیق، بهترین برهان

آنچه که گفتیم تقریر حقیقت موجود و واقعیت جاری



## انحصار آموزش به دو زبان انگلیسی و فرانسه در سرزمینهای عربی، منجر به غفلت از آموزش زبانهای بسیاری شده است

### یادداشتها:

۱. گرچه مقصود نویسنده از «ماه دنیای عربستان» است، ولی تمهید نظر روی خالی از وجه نیست، م.
۲. المأساة فی العصر المأساوی الاغربی.
۳. اصل الاخلاق وفصلها.

از طریق ترجمه از زبانهای واسطه بر آثار ادبی - فکری وارد می شود، کافی به نظر می رسد.

### نتیجه

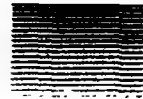
از این تعرض سریع به واقعیت حرکت ترجمه آثار فکری - ادبی آلمانی به زبان عربی، مطالب ذیل را می توانیم استنتاج کنیم:

- حرکت ترجمه از فرهنگ آلمانی همیشه حرکتی سست بوده و از جوابگویی به نیاز جامعه عربی، در استفاده از ثروتهای فکری، ادبی و علمی ارزشمند زبان آلمانی، عاجز بوده است.

- حرکت ترجمه آثار فکری و ادبی آلمان تابع یک حرکت استراتژیکی یا خطی که به نیازهای فرهنگی جامعه عرب پاسخ دهد، نبوده است؛ بلکه بیشتر به ذوق و علاقه مترجم یا مصلحت تجاری ناشر وابسته بوده است.

- حجم بزرگی از ترجمه آثار و تألیفات فکری - ادبی آلمانی که تا به امروز به ما رسیده، از طریق زبان اصلی نبوده است، بلکه از زبانهای واسطه ترجمه شده و باعث تشویه و انحراف مضاعف گشته است و اعتماد و وثوق به آن ترجمه ها مجاز نیست.

آسیبی که اینگونه ترجمه های پر غلط و مشوه از آثار فکری و ادبی آلمان به فرهنگ آلمانی وارد می کند، به اندازه آسبی نیست که به فرهنگ عربی می زند؛ چرا که این آثار به مجرد انتقال به حوزه زبان عربی، به عنوان جزئی از این فرهنگ درمی آیند. از اینجاست که تصحیح وضع کنونی ترجمه و انتقال صحیح فرهنگ پراهمیت آلمانی، خدمت ارجمندی به فرهنگ عربی خواهد بود؛ و بدیهی است که امر تصحیح با نقد آغاز می شود و اگر این عقیده و نظر درست باشد که ترجمه یکی از عوامل اساسی نهضت اجتماعی و فرهنگی است، در نتیجه هرگونه سستی و خمودی در امر مربوط به ترجمه، سستی در مسائل جامعه عربی و فرهنگ آن است.



# انشای رمان

رولان بارت

ترجمه خسرو مهربان سمیعی



رمان و تاریخ، در قرنی که شاهد جهش عظیمشان بود، پیوندهای نزدیکی با یکدیگر داشتند. پیوند عمیقشان، چیزی که باعث میشد تا بالزاک و میشله یکسان درک شوند، ساحت جهانیت خودکفا، جهانی که ابعاد و محدودیت‌هایش را میساخت و در آن زمان خود و فضای خود و مردم خود را در اختیار داشت و همچنین اشیاء و اسطوره‌هایش را.

این دایره گرونی آثار بزرگ قرن نوزدهم یکم حکایات بلند و تاریخ بیان شد، نوعی برون فکشی سطح جهانی منحنی و وابسته که پاورقی، که در همان زمان بوجود آمد، در پیچاپچش، تصویر خامل منزلتی از آنرا ارائه میکند. با اینهمه روایت الزاماً قانون این شیوه بشمار نمی‌آید. تمامی یک دوره شاهد رمانهایی بود که بشیوه نامنگاری نوشته شده بود، و تمامی دوره‌ای دیگر داستان را یکمک تجزیه و تحلیل ارائه می‌نمود. حکایت در نتیجه بعنوان صورت گسترده زمان و تاریخ، بطور کلی، گزینش یابیان لحظه‌ای تاریخی برجای میماند.

ماضی مطلق، عنصر اساسی حکایت، که از زبان محاوره کنار گذاشته شده است، همیشه مبین هنریست و جزو آیین آثار ادبی بشمار میرود. عملش دیگر بیان زمانی خاص نیست، بلکه کشاندن واقعیت است بیک نقطه و انتزاعی ساختن عملی کلامی محض جدا شده از ریشه‌های وجودی تجربه، از زمانهای متعدد تجربه شده و رویهم قرار گرفته و راهنمایش بسوی پیوندی منطقی با اعمالی دیگر، روال‌هایی دیگر یا نوعی جریان کلی



جهانی: ماضی مطلق برآنست تا نوعی طبقه‌بندی را در امپراطوری رویدادها حفظ کند فعل بکمک ماضی مطلق خود بگونه‌ای ضمنی جزئی از سلسله علی می‌گردد، بمجموعه‌ای از اعمال جمعی و هدایت شده می‌پیوندد و مانند نشانه‌های جبری نیست، عمل میکند، مدافع ابهام بین علیت و زمانی بودن جهت و گسترش، یعنی آگاهی نسبت بحکایت را طلب میکند. بهمین دلیل است که ماضی مطلق ابزار آرمانی همه بناهای جهانیست، زمان تصفیی تکوین عالم، اسطوره‌ها، تاریخها و رمانها. جهانی ساخته

ترکیب میکنند، چون قادر است در هر جمله نوعی ارتباط و نوعی طبقه‌بندی اعمال را شهادت دهد و چون، سرانجام، برای اینکه همه چیز گفته شود، این اعمال قدرت آن دارد که به نشانه‌ها محدود شود. گذشته روایی در نتیجه جزئی می‌گردد از نظام امنیتی ادبیات، و چون تصویر نیست از نظم، یکی از قراردادهای صوری بیشمار بین نویسندگان و جامعه را تشکیل میدهد و آن برای توجیه یکی و آرامش دیگری، ماضی مطلق بر خلاقیت دلالت میکند، یعنی از آن خبر میدهد و آنرا تحمیل میکند. حتی

شده، پرداخت شده، آزاد و محدود بخطوط دارای معنی را فرض میکند جهانی گسترده شده و عرضه شده را. پشت ماضی مطلق همیشه مانعی پنهان شده است خداوند یا راوی، جهان، زمانی که روایت میشود، دیگر توضیح نشده نیست، هر رویداش اتفاقی جهت منوط به مقتضیات و ماضی مطلق دقیقاً همین علامت جراحی است که بوسیله آن راوی انفجار واقعیت را بفعلی کوتاه و محض وبدون حجم و غلظت محدود می‌سازد که تنها عملش جمع آوردن علت و غایتی است بسیرترین وجه ممکن. زمانی که تاریخدان تأکید میکند که دوک دوگیز در روز بیست و سوم دسامبر ۱۵۸۸ مرد یا وقتی که رمان نویسی شرح میدهد که مارکیز در ساعت پنج خارج شده، این رویدادها از گذشته‌ای بدون ضخامت خارج میشود، رها شده از لرزش هستی، آنان از استواری و تأثیر جبر<sup>۱</sup> بهره‌مندند، خاطره‌اند، اما خاطره‌ای مفید که جاذبیتش بر طول مدتش می‌چربد. ماضی مطلق سرانجام بیان نوعی نظم است و در نتیجه نوعی رضامندی. بکمک آن واقعیت نه اسرارآمیز است و نه پوچ روشن است و تقریباً آشنا و هر لحظه گرد آمده و محفوظ در دست خالق، و فشار هوشمندانه آزادیش را تحمل میکند. برای همهٔ راولیان بزرگ قرن نوزدهم، جهان ممکن است که هیچ‌انگیز باشد اما متروک نیست، چون مجموعه‌ایست از روان منسجم، چون رویدادهای نوشته شده بر هم منطبق نمی‌شوند، چون کسی که آنها را روایت میکند قدرت آن دارد که عدم شفافیت را طرد کند و همچنین تنهایی وجودهایی که آنها

در تاریک‌ترین نوع واقع‌گرایی نیز اطمینان‌بخش است، زیرا که به کمکش فعل عملی بسته - مشخص و به اسم تبدیل شده را بیان میکند. حکایت نامی دارد، از استبداد گفتاری نامحدود می‌گریزد. واقعیت محدود میشود و آشنایی می‌گردد، وارد سبکی میشود و در حیطهٔ زبان می‌رود میماند. ادبیات، ارزش قابل استفاده جامعه‌ای آگاه از شکل خود کلمات باقی میماند، زمانی که حکایت سجع دیگر صور ادبی کنار گذاشته میشود یا رمانیکه در درون روایت، صوری کمتر تزئینی، اما ترو تازه‌تر، پر غلظت‌تر و نزدیک‌تر به زبان محاوره (زمان حال یا ماضی نقلی) جای ماضی مطلق را میگیرد، ادبیات بامانت‌دار ساحت وجود بدل میشود و نه بمفهوم آن. اعمال، زمانی که از تاریخ جدا میشود، دیگر اعمال افراد نیست. آدمی آنگاه بخود توضیح میدهد که ماضی مطلق زمان چه چیز مفید و چه چیز غیر قابل تحملی دارد: دروغی است عیان شده، زمینها تشابه حقیقتی که ممکن را مکشوف می‌سازد، ترسیم میکند و آن هم درست در زمانی که آن را بمنوان خلاف واقع معرفی میکند. غایت مشترک رمان و تاریخ روایت شده از خود بیگانه ساختن رویدادهاست: ماضی مطلق نفس عمل تملک جامعه است بگذشته را مکانش، ناشناخته‌ای قابل باور ایجاد میکند که دروغش نمایان است، عبارت نهایی دیالکتیکی است صوری که برویدادهای غیر واقعی جامعه‌های پی در پی حقیقت می‌پوشاند و سپس دروغ بر ملا نشد. این مسأله باید با نوعی اسطورهٔ جهان مشمول خاص جامعه بورژوازی در ارتباط گذاشته شود که رمان توحیدی

است خاص: بتخیل ضمانت صوری واقعیت بخشیدن دروغین حال بخشیدن الهام دوگانه واقعیت نمایی و دروغ باین نشانه و این عملی است دائمی در تمامی هنر غرب که برایش دروغ با واقعیت یکسان است و نه از طریق مذهب لادری یا دوگانگی شاعرانه. بلکه بدین علت که حقیقت علی الاصول قادر است تاجر ثروتمای جهان شمول در خود داشته باشد یا بهتر بگوییم، جوهری که بتواند تولید نظمهای مختلفی را بوسیله دور شدن یا تخیل بارور سازد. ما شیوه‌های از این قبیل است که بورژوازی پیروزمند

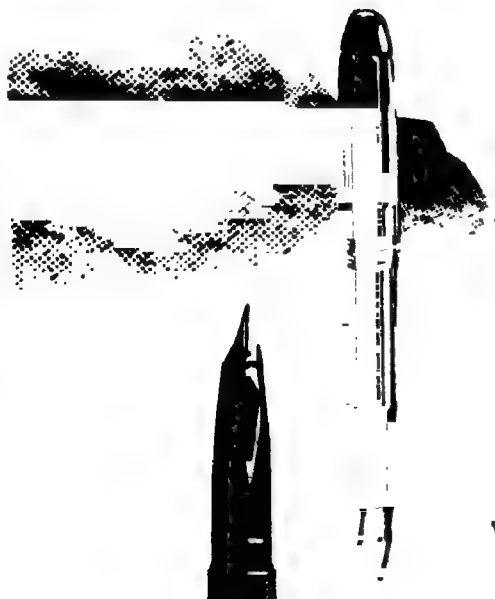


قرن توانست ارزشهای خاص خود را بعنوان جهان شمول معرفی کند و اجزای کاملاً نامتجانس جامعه را با نامهای اخلاقی بخواند. این کار بدستی مکانیسم اسطوره است. در مان، و در رمان ماضی مطلق اجزای اسطوره‌ای است که برای عرضه کردن جوهری بصورتهای تصتمی بجزمیت و یا بهتر بگوییم به تعلیم (یداگوژی) روی می‌آورند. برای درک مفهوم ماضی مطلق کافی است تا هنر رمانسک غرب را مثلاً با هنر سنتی چین، مقایسه کنیم که در آن هنر چیزی نیست جز کمال در تقلید واقعیت و در آن هیچ چیز، مطلقاً هیچ نشانه‌ای، نباید شیء طبیعی را از شیء مصنوعی متمایز سازد: این گردویی که از چوب ساخته شده است، نباید همزمان با تصویر گردو قصد آن داشته باشد تا هنری را که باعث خلق شدنش بوده است، نیز بهر ضرت مکشوف سازد؛ و این خلاف کاری است که نگارش رمان انجام میدهد که کارش بر جا گذاشتن ماسک است و در عین حال نشان دادن آن.

این عمل پراهمام ماضی و مطلق در امر دیگری از نگارش نیز دیده میشود: در سوم شخص رمان شاید یکی از رمانهای آگاتا کریستی را بیاد داشته باشید که در آن تمامی خلاصیت نویسنده در آن بود تا قاتل را در اول شخص داستان مخفی سازد. خواننده قاتل را در میان همه «او» های مظنون می‌جست: او در «من» پنهان بود. آگاتا کریستی دقیقاً میدانست که در زمان رمان معمولاً «من» شاهد است و «او» حامل چرا؟ زیرا که «او» در رمان جنبه کاملاً قراردادی دارد. همانند روایت رمان رویداد

رمانسک را نشان میدهد و پیاپی میبرد. بدون سوم شخصی، دستیابی به رمان غیر ممکن است، اراده‌ای است برای نابودی آن. «او» رسماً اسطوره را نشان میدهد. یا لااقل در غرب، زیرا که همانطور که ملاحظه کردیم «غرب» هنری که ماسکش را یا انگشت نشان ندهد، وجود ندارد. سوم شخص، همانند ماضی مطلق این مایه را برای هنر رمانسک فراهم می‌آورد و برای خوانندگانش امنیت قصه‌ای باورکردنی و با اینهمه لایستقل مشخص شده بعنوان دروغ را میسر می‌سازد. «من» از ابهام کمتری برخوردار است و در نتیجه کمتر رمانسک است و از این طریق راه حلی فوری‌تر محسوب میشود. زمانیکه قصه در بیرون قرار دارد قرار میگیرد (مثلاً آثار پروست که نمی‌خواهد جز مدخلی برای ادبیات باشد) و کار شده‌تر است زمانی که «من» در ماوراء قرار دارد جای میگیرد و میکوشد با ارجاع دادن قصه به طبیعی بودن دروغین راز دل‌گویی آنرا درهم بشکند (حالت فریکارانه بعضی از قصه‌های زیر چنین است).

همچنین بکار بردن «او»ی رمانسک دو اخلاق متضاد را دربر میگیرد: چون سوم شخص رمان قرار دادی غیر قابل بحث را نشان میدهد هم مورد توجه اعضای فرهنگستان است و هم دیگر مردمان که بهر حال میپذیرند که قرار داد باعث تروتازگی اثرشان میشود. سوم شخص بهر حال نشانه پیمانی جهت قابل درک بین جامعه و نویسنده و همچنین باعث میشود تا نویسنده بکمک آن جهان را آنگونه که میخواهد، نشان دهد. در نتیجه چیزی بیش از تجربه ادبی است، عملی جهت انسانی که خلاصیت را بتاریخ یا هستی پیوند میزند.



## درباره رولان بارت

۱۹۱۵-۱۹۸۰

نوشته: ژان لوی کالوه

۲۵ فوریه ۱۹۸۰ کامیونی کوچک در خیابان دژاکول *Des Ecoles* پاریس با مردی ۶۴ ساله تصادف می‌کند. تصادفی ظاهراً ساده، اما نویسنده «امپراطوری علامات» در آن تصادف برای همیشه خاموش می‌شود.

ماهما بود که بارت خیال داشت، و همیشه هم به عقب می‌انداخت، که برای گذراندن تعطیلات نزد دوستش ریبرول *Rebeyrol* به تونس برود. اما در اوایل ماه دسامبر یعنی زمانی که دیگر می‌بایست حرکت می‌کرد، بار دیگر معذرت خواست و مقداری کارهای کوچک عقب افتاده را بهانه ساخت، و روزهای بعد سبры شدند بی‌آنکه بتواند خود را از شر آن کارها خلاص کند. به صدای بلند از خود می‌پرسید: آیا پجری است؟ یا بیشتر نوعی عدم علاقه به مسابلی که بعد از مرگ مادرش خود را زندانی آنها می‌یابد؟ و سرانجام خود را با همه لثونی *Leonie* مارسل پروست مقایسه می‌کند که همیشه صمیمانه تصور می‌کرد که بزودی از تاختنوازش خارج می‌شود تا گردش کند اما هرگز اطاقش را ترک نمی‌کرد...

در اواسط ماه ژانویه ۱۹۸۰ بار دیگر سفر به تونس را به عقب می‌اندازد، اینبار به دوستش می‌گوید که گرفتار است، که نسخه کتابش درباره عکاسی درست همان هفته‌ای که تصور می‌کرد می‌تواند سفر کند، برای تصحیح به دستش می‌رسد و از این گذشته همه شنبه‌ها هم کلاس دارد. و تأسف می‌خورد از اینکه نمی‌تواند محل اقامت سفر در لامارسا *La Marsa* را ببیند، زیرا ریبرول

قرار بود بزودی تغییر مأموریت بدهد. بی‌شک بارت، بار دیگر زندانی وعده‌ها و تعهدات پیش از حد، کمی دروغ می‌گوید: کتاب *الحاق روشن* روز ۲۵ ژانویه ۱۹۸۰ از چاپ خارج شده است یعنی نسخه اولیه آن هفته‌ها پیش تصحیح شده بود. در نسخه‌هایی از کتاب که برای مطبوعات ارسال می‌کند، همچون گذشته دوستانش را به صمیمیتش مطمئن می‌سازد و همچون گذشته با جوهر آبی، به کسانی که آنها را زیاد نمی‌بیند؛ کسانی که جریان زندگی آنها را از او جدا کرده است با اطمینان می‌نویسد: «همدیگر را باز خواهیم یافت» به دیگران از «دوستی جاودانی» می‌گوید. به مطبوعات آنچنانکه انتظارش بوده پاسخ نمی‌گوید و او فوق‌العاده ناراحت می‌شود، زیرا به این کتاب پیش از دیگر نوشته‌هایش احساس علاقه می‌کرد و در ۲۳ فوریه در تلفن به کریستوا *Kristeva* می‌گوید که میل دارم «سرم را گج بگیرم» کریستوا از این عبارت شگفت زده می‌شود و از فیلیپ سولرز *Phillippe Soliers* می‌پرسد: «به فرانسه می‌گویند می‌خواهیم سرم را توی شن کنم، نه اینکه گج بگیرم.» و سولرز با لبخندی پراپهام پاسخ می‌دهد: «وقتی آدم بارت است و چیزی می‌تواند بگوید» بارت اصطلاحی را اشتباهی بیان کندا کچتوا اندیشید که بارت باید خیلی غمزده باشد...

با اینهمه پیش‌بینی می‌کرد که کتابش با چنین عدم استقبالی روبرو می‌شود و به میشل بووار *Michel Bouvard* که هنوز در ریاط مأمور بود، توضیح می‌دهد که کتابش مورد توجه عکاسان قرار نخواهد گرفت

چونکه به مصداق توجه داشته است و نه ؛ هنر، روز قبل، جمعه ۲۲ فوریه فلیپ ریبرول، که از تونس آمده بود، به او تلف می‌کند و او را خسته می‌یابد، او می‌گوید درگیر تقاضاهای این و آنم، تعدها، مث همیشه آدمهای مزاحم، و یک نها احمقانه‌ای را هم پذیرفتم، دوشنبه دیگر به فرانسوا میتران... و دو رفیق قرار می‌گذارند که چند روز بعد در همان هفته یکدیگر ملاقات کنند.

مدتها برای پذیرفتن دعوت ژاک لانگ *Jack lang* برای نهار با دبیر اول حزر سوسیالیت در تردید بود. خاطره عکس العمل‌های غیر دوستانه را بعد از صرف نها با والری ژیسکار وستن و ادکار فور از پا نبرده بود و نگران بود مبدا در این ملاقات گردش به چپی ببینند برای تعادل بخشیدن ؛ آن گردش به راست.

از اینها گذشته بعد از انتخابش در کول دو فرانس مدام دعوت‌هایی از این قبیل از آ به عمل می‌آید و کلمه مزاحم، همچنانکه دیدیم در دهش صفتی است آشنا، بیش ا پیش بر زبانش جاری می‌شود. اما او هش سالی هست که با لانگ مرادوات خسته دار و به خاطر داریم در زمانی که مدیریت تأت شایو را بر عهده داشت نوشتن نمایشی را ؛ بارت پیشنهاد کرد. دوستانش، بخصوص ژا لویی بوتز *Jean - Louis Bostes* اصرار کردند که دعوت را بپذیرد و او هم سرانجا پذیرفت. وانگهی، پولیا کریستوا توضیح می‌دهد، او سرانجام همیشه چنین دعوت‌هایی را می‌پذیرفت «چونکه شخصیتی دوگانه داشت، هم طرف نظم بر



و هم طرف تابین»

بارت تازه نگارش متنی را که باید در شهر میلان، در مجمعی که پیاد استنفال تشکیل می شود قرائت کند، به پایان آورده است: «آدمی هیچوقت موفق نمی شود درباره چیزی که دوست دارد سخن بگوید.» دستنوشته روی میز است؛ فقط باید ماشین شود یعنی باز نوشته شود، همچنانکه عادتش بود، یعنی کاملاً تغییر یابد... در این صبح بیست و پنجم فوریه ۱۹۸۰، صفحه ای سفید در ماشین تحریر می گذارد و شروع به ماشین زدن می کند: «چند هفته پیش سفری کوتاه به ایتالیا کردم. شب، ایستگاه قطار میلان سرد بود و مه آلود و کثیف...» صفحه اول که تمام شد، آن را بیرون کشید و صفحه ای دیگر گذاشت، نگاهی به ساعت انداخت: وقت ندارد، وعده ملاقات دارد، همان دھوت به نهار. از جا بلند می شود، صفحه ای را که آخرین نوشته اش خواهد بود همان صورت می گذارد، پالتویی می پوشد و از خانه خارج می شود.

ملاقات در ماره *Marais* حیاطان *Des Biches - Manteaux* ده سلان مانتو صورت می پذیرد. دور میز، فرانسوا میترا، ژاک لانگ، ژاک برک، دانیل دلورم، پیر هانری و رولف لیرمن نشسته اند.

مباحث گوناگونی پیش کشیده می شود، فرهنگ، ادبیات، موسیقی، ظاهراً با رضامندی همه بکدیگر را ترک می کنند و بارت تصمیم می گیرد کمی قدم بزند، پیاده به خانه باز گردد. حدود ساعت سه و چهل و پنج دقیقه در حوالی خانه شماره ۴۴ خیابان دزاکول؛ گفته شاهدان عینی بارت نخست به چپ و سپس به راست نگاه می کند و سپس می رود تا عرض خیابان را طی کند. آیا فکرش جای دیگر است؟ آیا همچنانکه عده ای ادعا می کنند از نهار و «مزاحمان» سیاسی احساس ناراحتی می کند؟ به هر حال ماشین بزرگی را که بسویش می آید نمی بیند و کامیون کوچک لباسشویی سدین *Sedaine* که ابو دولامه *Yves Delahaye* هدایش می کند به او اصابت می کند. او را بیهوش، بدون اوراق هویت، در حالیکه از دماغش خون می آید به بیمارستان می رسانند. هیچکس نمی داند او کیست.



میشل مرکو

بهین دلیل وسایل ارتباط جمعی دیر عکس العمل نشان می دهند: آژانس فرانس پرس ساعت هشت و چهل و هشت دقیقه روز ۲۵ فوریه ۱۹۸۰ خبری دهد: «رولان بارت، استاد دانشگاه، رساله نویسی و ساقد، شصت و چهار ساله، در خیابان دزاکول، بخش پنجم، با اتومبیل تصادف کرده است. بارت به بیمارستان پتیت سالتیریر - *Ptite Salpêtrière* منتقل شده است. مدیریت بیمارستان تا ساعت هشت و سی دقیقه هیچ اطلاعی درباره حال نویسنده نداده است. «روز بعد، بهر تقدیر دوستانش اطمینان خاطری یافتند: روز ۲۶ فوریه ساعت دوازده و سی و هفت دقیقه آژانس فرانس پرس اعلام می دارد: «رولان بارت هنوز در بیمارستان است. گزارش بیمارستان حاکی است که بارت تحت نظر قرار دارد و تغییری در حالش مشاهده نشده است. ناشرش خاطر نشان ساخته است که در مورد سلامتی نویسنده جای هیچگونه نگرانی و حود ندارد.»

نخستین اطلاعات که از بستگان و نزدیکان می رسد حکایت از آن دارد که حالش وخیم نیست، تنها می خواهد راحت باشد و استراحت کند، فیلیپ سولرز بعدها خواهد گفت: «گفتار ناچیزسازی عظیم». در انتشارات سوی *Seuil* از چند خواش سخن می گویند، و وانمود می کنند که حال مصدوم خوب است، بزودی از بیمارستان مرخص خواهد شد، اما فعلاً مایل نیست دوستانش را بپذیرد. در اصل این فرانسوا وال *Francois Wahl* است که امور را در دست گرفته و نمی گذارد که اخبار به خارج نفوذ

کند. آیا می ترسیدند که این تصادف باعث آن شود که بگویند فرانسوا میترا «چشمش شوره» است؟ چرا باید درباره کسی که در حال مرگ است بگویند حالش خوب است. آیا در آن زمان از جانب مطبوعات چپ نوعی خود سانسوری انجام گرفته است؟ اطلاع غلط دادن؟ فیلیپ سولرز حتی امروز هم می گوید: «ماجرایی است که به نظر من روشن نیست.» آیا واقعاً ماجرای در بین بوده است؟

این حقیقت دارد که نوعی تاریکی بر این تصادف حاکم است. نخست این لکنست داستان، این اشتباه یا این «عمل ناموفق» موفق، غیر ارادی یک راننده کامیونت که از مرگ بارت اسطوره کوچک طنزآمیزی می سازد. شاهدی که سوار بر موتور می آمد خواهد گفت که بارت پیش از آنکه از خیابان دزاکول بگذرد دقیقاً به جایی که کامیونت از آن می آمد نگریسته است. آیا فکرش جای دیگر بوده است؟ دوستانش حکایت می کنند که بارت شنبه شبها از سن ژرمن ده پره وحشت داشت، به علت رفت و آمد زیاد اتومبیل ها، و از اینکه همیشه می ترسید دیگران زیر ماشین بروند و به همه برای گذشتن از عرض خیابان توصیه های ایمنی می کرد و خود نیز بسیار محتاط بود. آندره تشینه *Andre Techine* می گوید: «آدم به بچه ها می گوید که هنگام عبور از عرض خیابان مواظب باشند، اما مادرش دیگر نبود تا این را به او گوشزد کند...»

در بیمارستان هم نخست حال بارت اطباء و نزدیکانش را بهیچوجه نگران نساخت. دوستانش برای اطمینان خاطر می گویند: البته بدنش متورم شده است، اما حرف می زند. میشل فوکو با اندکی خشم می گفت: «چه حماقتی، چه حماقتی». او که از تصادف روحاً آزرده شده است، از اینکه در فضای سرد و بی نشان جای گرفته است رنج می کشد. اما باز اطباء، در روزهای اول، واقعاً فکر می کنند که جای نگرانی نیست. هنگامیکه از یکی از آنها پرسیده می شود که آیا لازم است که عکسهای تازه ریه های بارت آورده شود، جواب می دهد که خیر، در حالیکه یک ماه بعد، پس از مرگ بارت، طبیب دیگری

می‌گوید که عکس ریه‌اش می‌بایست فوری دیده می‌شد. مشکل واقعی، که برای مصدوم بسیار خسته کننده بود، مسئله شبکه‌ها بود. ژان لویی بوتنر می‌گوید: «ما ملاقات‌ها را مثل بازی شطرنج محاسبه می‌کردیم: چه کسی را ببیند، چه کسی را نبیند؟ تقاضا دیوانه کننده بود و هیچکس نمی‌توانست سر و سامانی به اینکار بدهد.» هنگامیکه از نامه‌ها و تلفن‌ها با او سخن می‌گفتند، حرکتی حاکی از بی‌اعتنایی یا عدم علاقه می‌کرد، انگار این چیزها دیگر هیچ اهمیتی ندارد... بیشتر نزدیکان از جمعیتی که در راهروها اجتماع کرده‌اند و می‌خواهند بیمار را ببیند متعجب می‌شوند، بیماری که بیش از هر چیز به آرامش نیاز دارد. فرانسوا وال، سارت بیمار را تحت حمایت خود قرار می‌دهد و همه را می‌راند، او بگفته روماریک سولزر بول - *Romarc Sulger* *Buel* به مجری مراسم احتضار تبدیل می‌شود.

از این نقطه نظر اولین ملاقات فیلیپ سولزر و ژولیا کریستوا در خور توجه است. از آغاز میشل سالزرد *Michel Salzedo* به کمک فرانسوا وال همه چیز را تحت نظر گرفته بودند: او رابط بین برادرش و جهان خارج بود، پس از مشورت با وال و رولان ملاقات کنندگان را می‌پذیرفت یا جواب می‌کرد و مدت ملاقات را مشخص می‌ساخت. سولزر از راه می‌رسد، میشل از او می‌پرسد چه می‌خواهد، سپس نزد رولان می‌رود تا ببیند آیا حاضر است این دو نفر را بپذیرد یا نه. سولزر از وال می‌پرسد: «این کی هست؟» وال جواب می‌دهد: «میشل سالزرد، برادرت بارت.» «چی؟ این شخص کیست؟»

بارت و برادرش عملاً سالها با هم زندگی می‌کردند، در یک آپارتمان و بعد در دو آپارتمان با سه طبقه اختلاف و سولزر جزو بهترین دوستان بارت محسوب می‌شد. با اینهمه از وجود یک نابرداری اطلاع درستی نداشت و هرگز او را ندیده بود.

بارت‌حال، بین بیهوشی و استراحت بسر می‌برد. برای اینکه بهتر تنفس کند لوله‌ای به بینی‌اش وصل کرده‌اند و این لوله مانع از آنست که حرف بزند و تنها با حرکات



فیلیپ سولزر

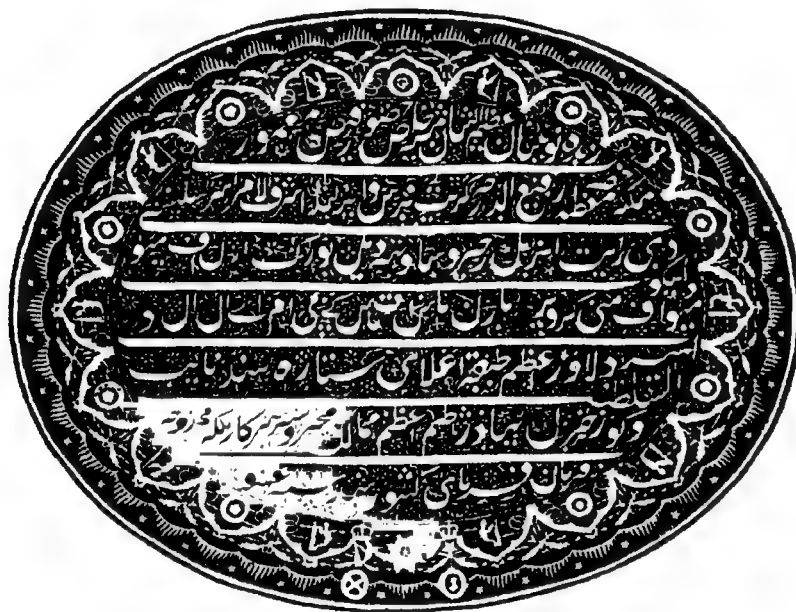
و یا نوشتن چند کلمه‌ای بروی کاغذ ایجاد ارتباط می‌کند. با اینهمه به نظر می‌رسد که حالش بهتر است، اما بدن از این بهبودی پیروی نمی‌کند، ارگانسیم به حرکت در نمی‌آید. ملاقات کنندگان را می‌شناسد دستها را می‌فشارد، سرش را تکان می‌دهد، لبخند می‌زند، چند کلمه‌ای می‌نویسد، اما به نظر نمی‌رسد که واقعاً دلش می‌خواهد بهبود بیابد: حتی از یکی از دوستان روانشناسش می‌خواهند تا از او بپرسد که در درونش چه می‌گذرد. اینکار هم بی‌نتیجه است. آیا خستگی باعث آن است که نخواهد مقاومت کند؟ آیا همچنان که سولزر می‌گوید باعثش عدم میل به ادامه حیات است، پس از مرگ مادرش؟ بهر حال مرگ مادر برای توجیه چنین عدم تمایلی به ادامه زندگی کافی نیست.

وجود لوله تنفسی مایه ناراحتی دایمی است: نمی‌گذارد بیمار سخن بگوید و همچنین غذا خوردن را نیز دشوار می‌سازد، اطبا تصمیم می‌گیرند تا *Tracheotomy* انجام دهند، یعنی لوله را از گلو وارد سازند؛ عملی پیش پا افتاده و بسیار مفید، اما بارت این عمل را تهدیدی به حیات خود می‌پاید، نشانه‌ای از سرگرمی *Rebeyrol* می‌کوشد تا او را مطمئن سازد، اما او با حرکت دست و با حالتی وحشتزده می‌گوید: «می‌خواهند گلویم را ببرند...» عمل انجام می‌شود، اما رولان بعد از آن هم حرف نمی‌زند. دچار نوعی کوفتگی و خستگی عظیم می‌شود. بعضی از ملاقات کنندگان حتی دچار این گمان می‌شوند که اطبا از این مقاومت در برابر بهبودی احساس ناراحتی

می‌کنند... و همان سوال باز پیش کشیده می‌شود: آیا نوعی خودکشی است؟ نداشتن کوچکترین تمایلی به زندگی است؟ اطبای بیمارستان نظر دیگری دارند: بیماری سل قدیمی بارت باعث شده است تا نتواند بخوبی تنفس کند و ضربه تصادف ریه را متلاشی کرده است، یعنی مشکل تنفسی بسیار تشدید یافته است و بهمین دلیل هم آنها لوله تنفسی کار گذاشته بودند. حال عمل معکوس بسیار دشوار است، یعنی اگر بخواهند لوله را بردارند، بر فرضی که چنین کاری ممکن باشد، بیمار باید انرژی زیادی مصرف کند، خود را مجبور به نفس کشیدن و سرفه کردن کند؛ خلاصه باید مبارزه کند. احتمال دارد که بارت، در دورانی که در بیمارستان مسلولین بود، بارها شاهد این گونه مبارزات، اغلب بی‌ثمر، بوده باشد، و به این قیمت زندگی برایش ارزشش را از دست داده باشد.

بارت بیست و ششم مارس در ساعت سیزده و چهل دقیقه چشم از جهان می‌بندد. پزشک قانونی نتیجه می‌گیرد: «تصادف دلیل مستقیم مرگ نیست، اما مشکلات ریه‌ای بیماری را که دچار نارسایی تنفسی قدیمی بوده تشدید کرده است. مراسم به خاک سپاری روز جمعه ۲۸ مارس است. *Greimas* گریماس زبان‌شناس و ایتالو کالینو *Italo Calvino* که زود آمده‌اند در حیاط پشتی بیمارستان یکدیگر را می‌بینند گروه *Tel Quel* تل کل، فرانسوا وال، میشل فوکو، آندره نشینه، رولان هاوا، برادر بارت میشل و همسرش راشل. کسی می‌گوید که تابوت را می‌آورند و راشل تکانی می‌خورد، انگار بارت ظاهر خواهد شد. همه از برابر تابوت رو باز می‌گذرند. مرگ بدن را کوچک می‌کند و گریماس «رولان کوچولو را، کوچک و آب رفته» تماشا می‌کند. احساس بیهودگی و سردرگمی، هیچ چیز پیش‌بینی نشده بود، نه مراسم آئینی، نه تشریفات و نه نظمی، جز همان چیزی که جامعه ما برای چنین مواردی اختراع کرده است...

# ردپای هنر ایران در فرهنگ هند



دکتر امیر حسین ذکریگو



هنرمندان در حال کار

بخشی از آلبوم برلین مورخ ۱۵۸۵

### نفوذ اسلام در شبه قاره هند:

اسلام در طول تاریخ و عرض جغرافیا در ادوار مختلف به شبه قاره وارد شده است. اولین ارتباط اسلام با هند در زمان صدر اسلام از طریق تجاری بود که به جنوب هند، جایی که امروزه ایالات کرالا، تامیل نادو و کارناتاكا قرار دارد، وارد شدند. از برخی مساجد باقی مانده در کرالا که قدمشان بقدمت دین مبین اسلام است، میتوان باین واقعت پی برد.

علی‌رغم اینکه ابتدایی‌ترین تماس هندیان با مسلمانان از طریق اهراب بوده، لیکن این ارتباط اولیه در شکل‌گیری فرهنگ اسلامی در شبه قاره تأثیر چندانی نداشت، بلکه اهالی شبه قاره بیشترین تأثیر را از ایرانیان پذیرفتند.

در اوایل قرن یازدهم میلادی حملات مکرر سلطان محمود غزنوی باعث تضعیف حکام راجپوت که بصورت ملوک‌الطوایفی در شمال شرقی هند حکم می‌راندند، گردید ولی از آنجا که جنگ و عداوت نه تنها راه بر آمیزش و قرابت فرهنگی هموار نمی‌کند، بلکه سدی در مقابل رشد عواطف و دوستی و مودت است. این حملات نیز از جهت فرهنگی بی‌ثمر بود و تا دو قرن بعد، یعنی قرن سیزدهم میلادی، آثار قابل ملاحظه‌ای از نفوذ و اختلاط فرهنگی در هند در دست نیست.

اولین بارقه‌های فرهنگ اسلامی را در شبه قاره میتوان در ایام عهد سلطنت سلاطین دهلی (۱۵۲۶-۱۱۹۲ میلادی) مشاهده کرد. از ابنیه عظیم بجای مانده در این عهد، چون قلعه تغلق‌آباد، مقبره

محدود میشود. اگر شیوه‌های حجاری تخت جمشید را با آثار سنگی عهد آشوکا (حدود سال ۵۰۰ پیش از میلاد) قیاس کنیم بارتباط تنگاتنگ آنها پی می‌بریم. گفته میشود که هنرمندان سنگتراش ایرانی در این ایام به هند آمده‌اند و حجاران هندی این شیوه حجاری را از آنها آموخته‌اند و بسیاری از آثار سنگی خلق شده در این عهد نیز بدست هنرمندان ایرانی تراش خورده است. بسیاری از این آثار هنوز هم در موزه‌های مختلف دیده میشود. سمبل ملی کشور هند یکی از سرستونهای عهد آشوکاست که چهار شیر را که چهره بچهار جهت جغرافیایی دارند؛ بعنوان سمبل سیطره امپراطور آشوکا بر کل آفاق نشان میدهد. هنرشناسان براین عقیده‌اند که این سرستون که امروزه تصویر آن آذینبخش سر برگها، اسناد دولتی و اسکناسهاست بدست توانای هنرمندان سنگتراش هخامنشی ساخته شده و یا اینکه زیر نظارت مستقیم ایشان حجاری شده است.

تاکنون در مورد ارتباط ایران و هند سخن بسیار گفته شده و مقالات و کتب متعدد برشته تحریر درآمده است. ولی جای تأسف است که این قرابت و یگانگی دیرینه که پشتوانه همزادای و همدینی و همزبانی عصرها و ادوار را دارد و قدمت آن به پیش از اسلام، بعهد وداها و اوستا باز میگردد، مدتهاست در زیر غبار زمان و فتنه اغیار مستور مانده و نام "هندوستان" بجای تداعی رایحه مطبوع الفتهای عمیق دیرینه، بوی فاصله قرون و اعجاب ناشی از ابهام ناشناخته‌ای در اذهان تداعی میکند. واقع اینست که هیچ دو ملتی در عرصه تاریخ بساندازه ایران و هند اتصال و اشتراک و همدلی و الفت نداشته‌اند.

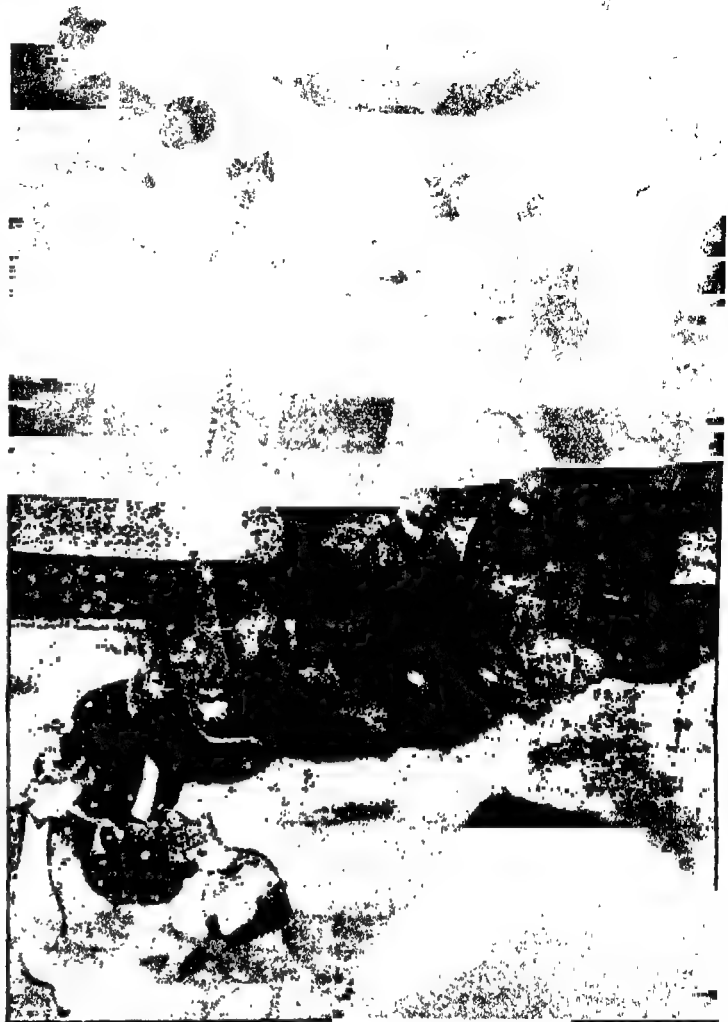
برای درک میزان ارتباط این دو قوم در پیش از اسلام، کافی است بتاریخ همزیستی آریاییان نظر افکنیم و بمقالاتی که در خصوص قرابت میان زبان و مضامین اوستا (کتاب دینی ایرانیان باستان) و وداها (مجموعه کتب دینی هندیان) مراجعه کنیم. نفس این واقعت که محققان برای دست یافتن بمضامین اوستا و خواندن خط دین دبیرو پهلوی از سنسکریت (خط وداها) بهره جسته‌اند و اینکه اشتراکات بی‌شماری میان مضامین این دو کتاب دینی و شخصیتهای ذکر شده در آنها وجود دارد، خود از یگانگی و اتصال کهن این اقوام حکایت میکند. و اما در خصوص هنر گفته‌اند که هر هنری فرزند زمان خویش است. اشتراکات هنری میان دو ملت را میتوان نشأت گرفته از وجود خصائل فرهنگی و ذوقی مشترک دانست. آثار این عهد عمده بچجاری و مجسمه‌های سنگی

غیاث‌الدین تغلق و برخی آثار موجود در «مهر ولی» واقع در دهلی میتوان بغضای فرهنگی و قدرت سیاسی نظامی این سلاطین پی برد. سلاطین دهلی رؤیای ایجاد حکومتی واحد برای کل هندوستان را در سر میپورراندند، لیکن از آنجا که همواره از جانب مغولها از سوی شمال و شمال غربی مورد تهدید قرار میگرفتند، هرگز نتوانستند حوزه حکومت خویش را تا پیش از فلات دکن گسترش دهند.

سلاطین دهلی گرچه هندی‌الاصل نبودند ولی با هندیان از در دوستی درآمدند و منشأ خدمات ارزنده‌ای بودند. از مدارک بدست آمده از موزخان و وقایع‌نگاران در مورد دربار دهلی چنین برمی‌آید که نظام سیاست حقوقی و اجرایی در دوران سلطنت دهلی منتج و متأثر از شرایط اجتماعی هند بود. حکام هندی با اثبات وفاداری خود به سلطان وقت مجاز بودند در فعالیتهای تفریحات درباری چون شکار، چوگان، نبرد با حیوانات و ... که بسیاری ریشه در فرهنگ راجپوت داشت، شرکت کنند. رفته رفته گروه کثیری از هندوها بزبان فارسی گرایش یافتند. بدان سخن گفتند و از آداب و رسوم غنی و دلپذیر ایرانی تأثیرها پذیرفتند. عده‌ای از بزرگان و اشراف زندگی تحت حکومت حاکمان مسلمان را با رضایت پذیرفتند و بسیاری از هندوها مقامهایی در نظام اجرایی حکومت کسب کردند.

بیم این مؤانست و مقاربت گروهی باسلام مشرف گشتند. این تشرف گاه از طریق ازدواجها و آمیختگیهای خانوادگی رخ میداد و در برخی موارد نیز موفقیتهای حرفه‌ای، توفیق در تجارت و تقرب بدستگاه دولتی هم عامل پذیرش اسلام بود.

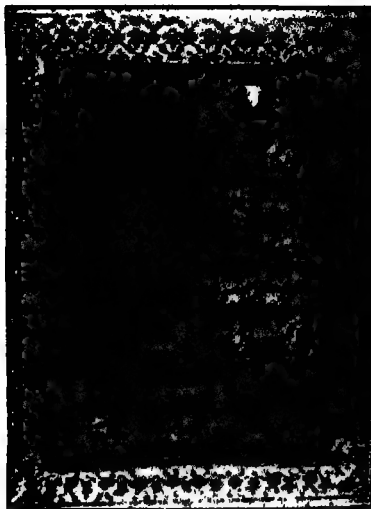
البته این حقیقت را نباید از دیده دور داشت که معنویت و عرفان از دیرباز با جوهره مردم این مرز و بوم آمیخته بوده و اعتقاد به "گوروها"<sup>۱</sup> و "ساناسیها"<sup>۲</sup> زمینه و بستر برای پذیرش "پیر" و "شیخ" که در فرهنگ مسلمانان جای داشت فراهم ساخته بود. اعتقاد صوفیان مسلمان بریاضت، عشق عارفانه بخدا و رغبت و تمایل بی‌حدشان بشعر و موسیقی نوعی نگرش عاطفی و احساسی را در دین طرح می‌نمود که این



بخشی از نقاشی: شاهزاده‌های خانه

تیمور

منتخب به عبدالصمد مورخ ۵۰-۱۵۲۵  
آبرنگ غیر شفاف بر روی کتان  
ابعاد = ۱۰۸/۵ × ۱۰۸ سانتیمتر  
موزه انگلستان، لندن



قطعه‌ای از خط عبدالرشید دہلی در موزه ملی هند

معماران مسلمان در کنار همکاران هندی خود در ساخت بناها مبتکرانه طرحهای افقی و منحنی را در هم آمیختند. ظهور این شیوه نو از مهمترین نتایج این آمیزش فرهنگی بود که بعدها متکامل شد و بعنوان سبک معماری هندو - اسلامی هویت مستقلی یافت. تلفیق فرمها و نقوش در معماری هندو - اسلامی بیش از هر هنر دیگری مجسم کننده ویژگی و طبیعت چندگانه اعتقاد و زیست هندویی و اسلامی است که در ایام "سلطنت دهلی" ظهور نمود.

### مغولهای فرهنگ دوست:

لفظ مغول برای ما ایرانیان موحی از بربریت و خونخواری را در ذهن تداعی میکند و قتل و غارت‌های چنگیزخان را بیاد می‌آورد. اما نام مغول در هند همواره با احترام یاد میشود، چه امپراطوران مغول هند گرچه از نواده‌های چنگیزخان بودند، لیکن در گذرشان از ایران بسیار متأثر از فرهنگ و هنر غنی این کشور شدند و آنهایی که به هند رسیدند و سلسله مغولیه بآبیری را مستقر نمودند، افرادی بودند فرهنگ دوست و هنرپرور. خدمات مغولان ایرانی شده برعصه نظام، سیاست، فرهنگ، ادب و هنر هند چون صفحاتی زین در کتاب تاریخ فرهنگ هند میدرخشد.

همانگونه که ذکر آن گذشت، سلاطین دهلی علی‌رغم سمی فراوان نتوانستند هند را از تمامیت سیاسی آرام و متعادل برخوردار کنند. در اواخر "عهد سلطنت" افغانهای سلسله لودی<sup>۵</sup> تحت فرمان اسکندر لودی و ابراهیم لودی امپراطوری بزرگ ولی ناآرامی را در هند تحت سلطه داشتند. محدوده این ملک وسیع از شمال تا ساحل رود سند و تا مرزهای بنگال و از جنوب تا رود چنبل<sup>۶</sup> گسترش داشت. حکام هندو در اکثر نواحی شمالی حاکمیت خود را از دست داده بودند. تنها راجپوتها<sup>۷</sup> در ایالت راجستان توانستند علی‌رغم تجزیه‌های قبیله‌ای، مشاجرات خاندانی و نزاعهای منطقه‌ای استقلال خود را حفظ نمایند. در دکن وضع بدتر از این بود و سلاطین "بهمنی" که خود

خود تأثیر مهمی در جلب و جذب هندوان به دین اسلام ایفا کرد.

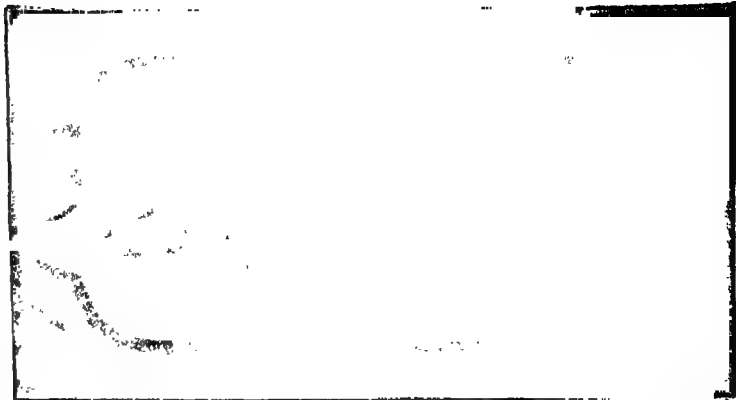
اعتقاد بوحدت وجود و فناء فی‌الله خود موجب رشد بیش از پیش آیین بکتی<sup>۸</sup> که قرابت زیادی با صوفیگری دارد، گشت و در مقابل آیین بکتی نیز تأثیر بسزایی در شکل‌گیری صناعات شعری صوفیان هند گذاشت. اوج تبلور این آمیختگی و امتزاج را میتوان در شخصیت و اشعار شاعر بنام هند "کبیر" (۱۵۱۸-۱۴۴۰) مشاهده نمود. میگویند "کبیر" هندو متولد شد، مسلمان رشد یافت و همواره مذهب عشق و از خودگذشتگی و وحدت وجود را که مافوق هر تفرق و چندگانگی و تضاد است، تعلیم و ترویج نمود.

در کنار این انتقال و امتزاج فکری و شعری، هنر خطاطی، کتاب آرایی و تذهیب نیز که در قرن ۱۳ میلادی در ایران و مصر شد والایی از زیبایی و ظرافت رسیده بود، توسط سلاطین اسلامی همراه با دین اسلام به هندوستان وارد شد. البته حمله تیمور در اواخر قرن ۱۴ موجب محو بسیاری از آثار خلق شده در طول دو قرن اول حکومت مسلمانان گشت ولی با احتمال قوی میتوان گفت که سلاطین مسلمان روش نقاشی روی کاغذ را با وارد کردن کاغذ از ایران جایگزین نقاشیهای هندویی و چینی<sup>۹</sup> نمودند که بشیوه سنتی بر سطح برگ درختان نخل کشیده میشد. در ایام حکومت تغلقها و دودمان لودی (۱۵۲۶-۱۴۵۱) آتلیه‌ها و کارگاههایی در دربار برپا گردید که در آنها از متون فارسی و عربی رونوشت و نسخه‌های جدید تهیه میشد و حاشیه و صفحات آنها بروش سنتی ایرانی نقاشی، تذهیب و تزئین میشده است.

افزون بر هنرهای مربوط به کتاب این امرا با خود طرحها و ایده‌های نوی آوردند که بعدها در فضای هند شکل گرفت و عینیت یافت. گنبدها، طاق نماها و مناره‌ها برای معماران هندی اشکالی نو و بدیع بود. نوع تقسیم فضا تا پیش از این عهد صرفاً براساس طاقهای ساخته شده از ستونهای افقی صورت میگرفت. مسلمانان اصول بنا کردن طاقهای قوسی و ضریبی را به معماران هند آموختند. ولی این تأثیر یکجانبه نبود و

وارثان "سلطنت دهلی" بودند در نتیجه منازعات داخلی در اوایل قرن شانزدهم منقرض گشته و جای خود را به ایالات مستقل کوچتری دادند.

در سال ۱۵۲۶ ظهیرالدین محمد بابر از شاهزادگان مسلمان مغول که از نوادگان تیمور و چنگیز بود، سلطان ابراهیم لودی را در نبرد پانی پت<sup>۸</sup> شکست داد و خود را حاکم هند اعلام کرد. ارتش کوچک لیکن دلیر او با شهامت بر سپاه عظیم صد هزار نفری شاه لودی فائق آمد. یک سال بعد بابر با سپاه عظیم‌تری که از ائتلاف حکام راجپوت تشکیل شده بود، مجدداً درگیر شد و اینبار نیز توانست پوزة دشمن را بخاک ببالد. این نبرد مهم آخرین امید راجپوتها را برای استقرار نظام مستقل و برتر مبدل بیأس کرد و باستقرار حکومت مغولان در دهلی انجامید. بابر بهنگام مرگش در ۱۵۳۰ ملکی را زیر سلطه داشت که از سوی مشرق تا بدخشان و کابل و از آنجا تا پنجاب و مرزهای بنگال گسترده بود.



به همراه خویش مگر چقدر کن خواهی برد

یک کتیبه بر روی کاشی به رنگهای  
آبی فیروزه‌ای مربوط به قرن هفدهم  
میلادی به خط نستعلیق متعلق به  
منطقه سلطان پاکستان کنونی.

#### بازی سرنوشت:

فرزند بابر، همایون، در سال ۱۵۳۰ بر تخت نشست، لیکن ابام حکومت او که تا ۱۵۵۶ بطول انجامید، از لحاظ سیاسی و قدرت نظامی وضع بسیار نامطلوبی داشت. بطوریکه آنچه پدر با شهامت و خون دل بدست آورد، بود، فرزندش رفته رفته به باد داد و بخش مهمی از این امپراطوری عظیم بدست شیر شاه سوری از مخالفان سرکش افغانی که بنحوی وارث قدرت "سلطنت دهلی" بود، افتاد. همایون چنان از جانب شیرشاه تحت فشار قرار گرفت که بناچار بسال ۱۵۴۴ برای مدتی به ایران گریخت. شاه طهماسب صفوی که در این ایام عنان حکومت را در ایران بدست داشت و در تبریز بسر میبرد، بگرمی از این امپراطور تبعیدی مغول استقبال نمود، در دیار خود او را با هزرت پذیرفت و بوی وعده مساعدت و پشتیبانی برای بازپس‌گیری قدرت از دست رفته داد اما هیچکس در آن زمان حدس نمیداد که این شکست ظاهری باعث رشد جوانمندی‌های دوران طلایی هنر هند گردد که: خداگر بسند ز حکمت دری

ز رحمت گشاید در دیگری  
همایون که علی‌رغم ضعف زمامداری  
در همدوستی و ادب صاحب ذوق بود. در  
دیار شاه طهماسب با هنرهای تجسمی  
ایران آشنا شد و شدیداً دل‌باخته این آثار  
گشت. اشتیاق او به هنرهای ایرانی چنان عمیق

بود که در سال ۱۵۵۴، هنگامی که توانست دوباره قدرت حاکمیت هند را بدست گیرد، دو نقاش نامی ایران به نامهای "میر سید علی" و "عبدالصمد" را از دیار ایران به همراه خود به هند برد و بدین ترتیب آخرین یافته‌ها و پیشرفتهای هنری ایران در زمینه مینیاتور، خوشنویسی، تذهیب، استفاده از براده و برگ طلا در تزئین حاشیه صفحات، صحافی و جلدهای روغنی به هندوستان وارد شد. نقاشی "شاهزادگان خانه تیمور" که به "عبدالصمد" منتسب است و در موزه انگلستان نگاهداری میشود، قدیمترین اثری است که توسط این هنرمند برای نصیرالدین محمد همایون دومین امپراطور مغول هند ترسیم گشته است. بسیاری از نقاشیهای دیگر این دوره نیز نفوذ بی‌شبه هنر خط و نقاشی ایرانی را باثبات میرساند (تصویر ۲). از همین نقطه است که نقطه دوره طلایی هنر هند منعقد میگردد. این نقطه پرورش می‌یابد و در عصر زمامداری امپراطوران بزرگ و همدوستی چون اکبرشاه و نوه‌اش شاه جهان شاه باوج خود میرسد.

اکبرشاه که بحق اکبر کبیر لقب یافته، فرزند همایون شاه بود که در سن ۱۴ سالگی در سال ۱۵۵۶ بر تخت سلطنت نشست و قریب به نیم قرن یعنی تا سال ۱۶۰۵ میلادی بر عرصه پهناور هند حکم راند. او که ذاتاً شخصی خوش فکر، تیزبین، مدبّر و مدبر بود با درایت و اقتدار سرزمینهای موروثی بابر را که پدرش بواسطه بی‌کفایتی سیاسی از دست داده بود، بازپس گرفت. گرچه اکبر سومین امپراطور مغول بود ولی او را بحق میتوان ستون خیمه عظیم این امپراطوری نامید. اکبرشاه عامل مؤثر وحدت بخش امپراطوری عظیمی است که بیش از نیمی از سرزمین وسیع هند را در بر داشت. هم او بود که محیط را برای شکل‌گیری آداب و رسوم و فرهنگهایی که تأثیرات آن هنوز هم باقی است، فراهم آورد. از ابتکارات وی ایجاد قریبتهای سببی میان مسلمانان و فرقه‌های مختلف مذهبی چون مسیحی، بودایی و هندویی بود. تجلی این سیاست فرهنگی بکر را میتوان در ازدواج وی با یکی از شاهزادگان راجپوت مشاهده کرد. این وصلت راه نفوذ ویرا در میان قبایل راجپوت

که در جنگاوری و دلیری شهره خاص و عام بودند و هنوز هم بهمین خصلت ستوده میشوند، گشود. بدین ترتیب امرای این قوم در پیچه‌های دل بر مهر امپراطوری مغول گشودند و گردن بخدمت او نهادند. این استراتژی فرهنگی ثمرات بسیار ارزنده‌ای دربرداشت بطوریکه بزودی کل ایالت راجستان و در پس آن ایالات گجرات و بنگال سر باطاعت از دولت مرکزی فرود آوردند و اکبر در سن سی و چهار سالگی بر کل هندوستان شمالی، از منطقه سند تا دهانه رود گنگ و از هیمالیا تا کوه‌های ویندیا در سرحد سرزمین دکن تسلط کامل یافت.

امپراطوری مغول که بعدها توسط جانشینان اکبر ادامه یافت بچنان قدرت و عظمتی رسید که آوازه افسانه‌ای آن حتی در اروپای معاصر شنیده میشود. این هیبت و جبروت همه مخلوق اکبر بود. مسلماً در مورد تأثیر حکام مغول، شخصیت‌های متفاوت و استعداد‌های بارز شاهان آن هیچ سندی معتبرتر از آثار هنری که بامر و سفارش ایشان پا بر عرصه وجود نهاده، وجود ندارد.

در طی ۱۲۰ سال، از زمان اشغال هند توسط بابر تا مرگ نوه او شاه جهان ۴ تذکره و کتاب و تاریخچه زندگی ذی قیمت آنها انتشار یافت. تذکره تاریخی "بابرنامه" بزیان ترکی بقلم بابر "توزک جهانگیری" یا خاطرات جهانگیری بزیان فارسی و بقلم جهانگیر، از جمله بهترین و مفیدترین شرح حال نگاریهای فردی تاریخی محسوب میشود. دو تذکره دیگر عبارتست از "آئین اکبری" (بفارسی) بقلم "ابوالفضل علامی" تاریخ‌نگار صاحب فضل دربار اکبر و "پادشاه نامه" گزارش دقیق و رسمی وضعیت ایام حکومت شاه جهان بقلم عبدالحمید لاهوری از شاگردان "ابوالفضل".

"بابرنامه" که شرح وقایع و جزئیات زندگی بابر، امپراطور اول مغول است در زمان اکبر شاه توسط مترجمان دربار وی بفارسی ترجمه و توسط هنرمندان آن دربار باظرافت بسیار مصور گردید. شرح احوال اکبر شاه که به "اکبرنامه" نیز شهرت دارد به امر شخص امپراطور در آلبومهای سلطنتی مصور گردید. در این سلسله اسناد و مدارک

لشکرکشی‌های قهرمانانه وی ثبت گردیده و در ضمن علاقه و گرایش او را به تقریب میان ادیان و فرهنگهای مختلف چون هندوئیسم، دین زرتشت، مسیحیت و یهودیت، که تأثیر مهمی در ایجاد اوضاع اجتماعی مطلوب و شیوه مناسب اداره اجرایی کشور داشت، بتصویر کشیده شده است.

کتاب "خاطرات جهانگیری" ناخودآگاه و غیر مستقیم نمایانگر علایق، گرایشها و عطش بی‌حد و وصف جهانگیر به حوادث، مردم و حتی اشیاء اطراف وی است. جهانگیر شاه اشتیاق زایدالوصفی بجمع‌آوری حیوانات و اشیاء و آثار هنری

امپراطور جهانگیر در حال وزن کردن شاهزاده خرم  
از نسخه مصور توزک جهانگیری  
عهد مغول ۱۵-۱۶۱۰  
نقاش: مانو مو

نادر داشت و بساین مضمون در توزک جهانگیری تأکید شده است.  
نسخه سلطنتی "پادشاه‌نامه" آخرین تاریخ مصور و معتبر مغولهاست متن این کتاب و تصاویر موجود در آن گرچه صرفاً بوقایع و حوادث بااهمیت حکومتی و



درباری و وصف و ترسیم لشکر تسمیهای عظیم عهد شاه جهان منحصر گشته، لیکن از نظم و اقتدار و سلیقه و ظریف بینی او حکایت میکنند.

دوره حکومت شاه جهان شاه بعنوان اوج رشد هنری در عصر طلایی فرهنگ و هنر هند که با اکبر کبیر پی ریزی شده بود، ثبت گردیده است. دربار شاه جهان مرکز حمایت از متحققان، عرفا، شعرا و هنرمندان بود. اکبر شاه علی رغم پیسوادی، از شتم و درک و ذوق فرهنگی و هنری حسیقی بهره مند بود. در اوقات فراغت از مشاورانش میخواست تا کتب تاریخی و فرهنگی را برایش قرائت کنند و او بدقت گوش فرا میداد و پندها میگرفت. وی همیشه به شعر و هنر اهمیت میداد و هنرمندان و شعرا را حمایت میکرد و می ستود. هنر پروری در خانواده اکبر اصل بود و شاه جهان نوه اکبر کبیر زیر نظر بزرگترین و عزیزترین همسر اکبر، رقیه سلطان بیگم پرورش یافت. شاهزاده خرم که بعدها شاه جهان لقب یافت، در ایام جوانی تحت تعلیم استادان مختلف بزیانهای فارسی، ترکی و عربی آشنا شد و درسهای در خوشنویسی گرفت. شاه جهان نیز بدنبال سنت پدران خویش تأسیس کتابخانهها، تألیف و باز نویسی نسخ خطی، نقاشی و معماری را تشویق کرد. آثار معماری بنا شده در ایام زمامداری او چون قلعه سرخ دهلی، قلعه لاهور، قلعه آگرا و از همه مشهورتر تاج محل، مقبره افسانه ای ممتاز محل همسر محبوب شاه جهان در زمره عالی ترین آثار معماری اسلامی و برجسته ترین آثار معماری در سراسر جهان شهرت دارد. هر خطاطی اسلامی نیز در این عصر مورد عنایت خاص قرار گرفت. در میان سبکهای موحود در هنر خط چون نسخ و ثلث و تعلیق و نستعلیق که در ادوار قبل کم و بیش رایج بود، در عهد شاه جهان سبک نستعلیق که ابداع ایرانیان است، فراگیر گشت و در نتیجه هزاران نسخه خطی بخط ریبای نستعلیق از این عصر بجای مانده است. استادان بی نظیری چون عبدالرشید دینمی، معروف به رشیدا در این دوره بر عرصه هر خط درخشیدند و آثارشان آذین بخش موزه های جهان گشت. (شکل ۴)



بازدید سعدی از یک معبد هندویی  
از نسخه مصور بوستان سعدی  
نقاش: بیشنداس بخت میر علی الحسینر  
آپرننگ غیر شفاف روی کاغذ به ابعاد  
۲۸/۶×۱۷/۵ سانتیمتر  
موزه هنری فوگ، دانشگاه هاروارد آمریکا

در اینجا این نکته مهم شایسته ذکر است که اسلام از طریق ایران و بواسطه زبان فارسی به هند معرفی شد و لذا همان تأثیر را که عربی و خط ثلث و نسخ در مساجد و مقابر و اماکن مذهبی ایران دارد، در شبه قاره فارسی و خط نستعلیق داراست. پس خط فارسی در میان مسلمانان هند همواره با دین اسلام و عرفان مرتبط بوده است و خانواده سلطنتی و شاهزادگان از ایام کودکی تحت نظر استادان بعنوان فریضه بفرارگرفتن خوشنویسی میپرداخته اند. بهترین گواه این مدعی قطعه ای بخط زیبای تعلیق است که بدست شاهزاده فاضل، محمد دارا شکوه

نوشته شده و اکنون در بخش نسخ خطی موزه ملی دهلی نگاهداری میشود. آثار مینیاتور ظریف و مجلل دوره مغول نیز که فرزند مینیاتور ایرانی است، از آثار برجسته دوره حکومت حکام مسلمان است. این سبک که آمیخته‌ای از مینیاتور ایران و خصائل فرهنگی بومی شبه قاره است، بعدها بصورت سبک مستقلی بنام سبک مینیاتور مغولی در عالم هنر شهرت یافت.

نفوذ و آمیختگی هنری هند و ایران بمقوله معماری و هنرهای تجسمی منحصر نمیگردد، بلکه در وادی شعر و ادب چنان گسترده و عمیق است که مجال ذکر آن در این مقال نیست. همین قدر باید بدانیم که سرزمین هند برای ادبا و شعرای ایران چنان مجذوب کننده بود که بسیاری از این افراد به هند مهاجرت نمودند و در این سرزمین عجیب رحل اقامت افکندند. کلیم کاشانی شاعر معروف ایرانی از جمله این دلباختگان است و شیدایی او را نسبت به هند در ابیات زیر میتوان حس کرد.

بجز هند آرزویی نیست در دل روزگاران را  
تمام روز باشد حسرت شب روزه داران را  
وی هنگامی که بعلمت فوت یکی از  
ستگان مجبور بسفر به ایران شد، چنین  
بوشت:

اسیر هندم وزین رفتن بی جا پشیمانم  
کجا خواهد رساندن پرفشانی مرغ بسمل را  
رشوق هند زانسان چشم حسرت بر قفا دارم  
که رو هم گر براه آرم نمی بینم مقابل را  
آمیزش ادب فارسی با حال و هوای  
عجیب و غنی این دیار موجب ظهور سبکی  
در شعر پارسی گشت که بسبک هندی  
شهرت دارد. دیوان صائب تبریزی بهترین  
نمونه اشعار این سبک است. این اختلاط  
موجب ظهور شعرای هندی پارسی گوئی  
چون امیر خسرو دهلوی، میرزا غالب، میرزا  
محمد قزلباش و ... گشت که خود در عرصه  
ادب فارسی دارای شأن و مرتبه والایند.

مطالبی که در سطور فوق ذکر آن  
گذشت، چون قطره کوچکی است در مقابل  
اقیانوس بیکران فرهنگ مشترک هند و ایران.  
جای تأسف است که اینهمه اشتراک که مایه  
اصلی اتحاد و درک دو جانبه و زمینه احیای

دوستی‌ها و مودتهای کهن است. اینگونه  
متروک مانده و جای آن دارد که اولیای امور  
و ارباب فضل و اهل هنر در زدودن غبار از  
آینه زلال این معرفت کمر همت برینندند و  
کالبد فرتوت الفت‌های دیرینه را جوانی و  
طراوت و روحی نو بخشند.

#### یادداشت:

- ۱- Guru، گورو در فرهنگ هندوی به  
مقتدا و مرشد اطلاق میشود.
- ۲- Sanyasi سانیاسی بمعنی زاهد و تارک  
دنیاست.

#### 3- Bhakti

۴- مذهب جین Jainism از مذاهب هند  
است که در کنار بودیزم بعنوان عیسایی علیه  
سیطره برهمنیزم در دین هندوی ظهور کرد.  
معبود این فرقه مهاویر نام دارد که معاصر  
بوداست. از تعالیم این مذهب تساوی میان  
اقلات اجتماع است و نظام طبقاتی موجود  
در هندویزم را نمی پذیرد.

#### 5- Lodi

#### 6- Chanbai

۷- راجپوتها Rajputs قبایل سلحشور مقیم  
ایالت راجستان واقع در هند شمالیند که از  
لحاظ ترکیب آناتومی، چهره و حتی آداب و  
سنن و پوشاک، مشابه بلوچهای ایرانند. این  
فرقه به مردانگی، شهامت و جنگاوری  
شهرت دارند و هنوز بهمین صفت ستوده  
میشوند.

#### 8- Panipat

#### 9- Vindya

رایسزنی فرهنگی جمهوری  
اسلامی ایران - دهلی نو

# سینمای آفریقایی سیاه

گفت وگو با ادریس  
اودرئوگو، کارگردان  
آفریقایی

○ پس از یابا برنده جایزه منتقدان در  
کن، وبعد تیلا، برنده جایزه بزرگ هیئت  
داورن، شرایط شما برای ساخت فیلم  
تغییر کرده است؟ فیلمبرداری سامبا تراشوره  
آسانتر انجام شد؟

نامه فرهنگ، شماره ۱۰ و ۱۱

❑ مشکل فیلمهای آفریقایی در یکنواخت بودن آنهاست، چون برداشت غرب این است که مانده روی همان داده‌ها و نه همان ارزشهای آنها کار می‌کنیم. علی‌رغم فلسفه خاص و نظریه اصلی آنان، هر فیلمی که در آفریقا و به وسیله یک آفریقایی ساخته شده باشد، بیش از هر چیز در طبقه‌بندی سینمای آفریقا قرار می‌گیرد. شرایط فیلمسازی من برای سامباترئوره تغییر نکرده است. سعی کرده‌ام نوآوری کنم، کمی از فیلمهای قبلی‌ام جلوتر باشم، اما خیال، همیشه جای خالی ابزار واپس می‌کند. ما ناچاریم با آنچه در اختیار داریم نوآوری کنیم (نظریه‌های شیوه‌های فیلمسازی) اما همیشه نمی‌توانیم بیش از ابزاری که در دست داریم در روپا باشیم. وقتی در دکورهای مثل دکورهای سامباترئوره فیلمبرداری می‌کنیم، با گروهی که همه سیاهپوستند و همین امر نور بیشتری جذب می‌کند، به نورپردازی بیشتری نیاز داریم. به همین ترتیب ابزار نورپردازی بسیار سنگین است و باید آنها را با برخ بسیار بالا و با گرانترین هزینه حمل و نقل هوایی انتقال داد. ما هنوز امکان ساخت فیلمهایی که فیلمهای دیگر را به رقابت می‌طلبند، نداریم. باگذشت زمان من نووم کارکردن در فرانسه و پایه‌گذاری خانه‌های تولید فیلمان را در آنجا بیشتر حس می‌کنم، چون فرانسه تنها کشور اروپایی است که سیاست واقعی سینما را به اجرا گذاشته است. سینما و تلویزیون فرانسه طوری ترتیب یافته‌اند که برای دستیابی به همه این جایگاهها، خودمان هم باید فیلمهای فرانسوی تولید کنیم.

○ مشکل دیگر هم مشکل پخش است. بیست سالی است که پخش فیلمها تحت حمایت کمپانیهای بزرگ و دولتهای استعماری بوده است.

❑ با توجه به این که آفریقا تنها سالی ۴ یا ۵ فیلم تولید می‌کند، نمی‌توان پخش فیلم را کنترل کرد بورکینافاسو به خوبی به این موضوع پی برده است، طوری که از سال ۱۹۶۹ مالیاتی برای تمام فیلمهای خارجی که در سینماهای این کشور به نمایش درمی‌آید، در نظر گرفته است. ۱۵٪ از

درآمدهای ناخالص برای پیشبرد سینمای بورکینافاسو به کار گرفته می‌شود. حداقلی از ابزار تولید نیز به خاطر وجود همین مالیات که به سینمای بورکینافاسو امکان می‌دهد یکی از پویاترین سینماهای آفریقاشد، آماده کار است. دلیل دیگر لزوم جذب شدن در نظام بهره‌برداری غربی از فیلمها، دسترسی به ماهره‌هاست. امروز دوازده ماه پس از نمایش، امکان پخش فیلمها در کانالهای تلویزیونی سراسر دنیا وجود دارد. و اگر ما جذب این سیستم نشویم، حتی نمی‌توانیم فیلمهای آفریقایی را در کانالهای تلویزیونی خودمان ببینیم. رویکرد نفوذ در نظامهای تولید جهانی، آفریقا را به سوی جایگاه صحیح خود هدایت می‌کند. ساختارها یا آموخته‌های سینمایی منحصراً به یک قوم یا یک نژاد تعلق ندارد. بلکه متعلق به تمام دنیاست و من براین نظریه تاکید می‌کنم. مسلماً استقلال ابزار، دانش، استعداد یا یک ایده ممکن است از خلال یک تصویر درخشش داشته باشند اما ما همیشه در برابر سینماگران شمال شکست خورده‌ایم.

○ چه چیز باعث شد که شما داستان زندگی سامبارا، یعنی مردی که به دهکده زادگاهش بازمی‌گردد، تعریف کنید؟  
❑ تکرار می‌کنم. آدم چیزی را تعریف می‌کند که می‌تواند تعریف کند. سامباترئوره، پیش از هر چیز داستانی است که من توانستم با ابزاری که در دسترم بود به تصویر بکشم. در مورد فیلمهای دیگر هم باید بگویم که مایل بودم داستان بسیار مدرن‌تری را تعریف کنم؛ یا بابا ریشه در افسانه‌ها داشت، تیلای برگرفته از اسطوره‌های کهن و نزدیک به تراژدی یونانی بود. در سامباترئوره، ما با شرایط یک زندگی مدرن روبرویم، هرچند که داستان در یک دهکده می‌گذرد. مسئله عمده این مسرد است یعنی سامبارا، که به وسیله سرنوشت خویش تعقیب و گرفتار شود. او راهزنی کرده است و سزایش را هم می‌بیند، اما پیش از این طبق خواسته‌هایش و در دهکده زادگاه خود خواهد گذرانید.

○ توضیح سنگین و استدلالی مناسبی از خطای او در فیلم نیست که سفیدپوست

ظالم و بدطینت فیلم را در موضع دیدگاهی ناکامل و یک سونگرانه از آفریقا قرار دهد. مسئولیت عمل او منحصرأ به سامباتراوره برمی گردد...

[۱] استعمارگرگی و نوس استعمارگرگی وجود دارد. این واقعیت دارد، همان طور که راهبران سیاسی هم هستند که مثل سامبا عمل می کنند و در دهکده ها ویلا می سازند. اما فردی او سه وسیله استعمارگرگی نوجیه پدیر نیست. سامباتراوره عملی فردی مرتکب می شود که مسئولیت آن را هم به عهده می گیرد

[۲] شخصیت ساماکمی ایده آل است، وجدان بیدار شده اش، سرائر خطایی که مرتکب شده، از او، در فیلمی که کم و بیش رئالیستی است، شخصیتی غیرعادی می سازد که در نتیجه کمتر جنبه نماینده بودن دارد

[۳] او سه طور سسی شخصیت فوق العاده ای نیست چون هرکسی مرتکب خطاهایی می شود و با این خطاها زندگی می کند. سامبا می گوشت تا با رسیدگی بیشتر به اوضاع دهکده از خود رفع اتهام کند. اما خودش از اول خوب می داند که نمی تواند از تقدیر خود فرار کند.

[۴] به عبارت بهتر تاثیر این بحث به کمک تدوین در چشم تماشاگر تقویت شده است. از طرفی صحنه راهبری صحنه آغازین است، اما از طرف دیگر، به طور نامنظم پلیسها را می بینیم که سامبا را تعقیب می کنند.

[۵] ما از اول همه چیز را راجع به این شخصیت می دانیم. سامبا یک فراری است که به خانه اش برمی گردد. پرده برداری از همه چیز در همان اشداء انتخاب را مشکل می کرد چون بعد از آن می ترسیدم که نتوانم تماشاگر را تا انتهای ماجرا نگه دارم. این خطر را پذیرفته که بسیم آیا هنوز می توانم عنی رعه شناخته از دانسته های ابتدایی حاده و توحه ایجاد کنم یا نه درضمن می خواستم بدانم آیا سامبا علی رعه عمل خلافتش حس همدردی ایجاد می کند یا حیر.

[۶] تنها صحنه ای که در شهر گرفته شده است صحنه ابتدایی فیلم است. آیا این

مربوط به هزینه فیلمبرداری است. یا ترس از رویارویی با تصاویر شهر باجهت گیری زیباشناختی برای رعایت وحدت مکان؟

[۷] یک نما برای نمایش خشونت شهری کافی بود. من از این نمای آغازین فیلم که شیوه ای برای جادادن کل داستان بود، خیلی مغرورم. این نما، نمای بسیار قوی ای است که به فیلم آهنگ می دهد و از هرگونه تفسیر و پرگویی درباره دشواری زندگی شهری جلوگیری می کند.

[۸] نه تنها سامباتراوره فرمان محکمی است، بلکه خود جامعه بیز خینی آرمانی به نظر می آید. از طرف دیگر مسئله ایدز چه می شود؟ همه اهالی دهکده شما در نهایت سلامت به سر می بوند درحالی که این بیماری غوغا می کند. آیا پرداختن به این مشکل متعلق به قلمرو یک فیلم رئالیستی نیست؟

[۹] مسئله من ساختن فیلم رئالیستی نبود، از ابزاری که در اختیارم بود استفاده کردم تا یک سرنوشت فردی را به تصویر بکشم. فیلم لحظه ای از روایست، لحظه ای گریز که جزئی از واقعیت به شمار می آید اما ارتباط زیادی با آن ندارد. من نمی خواستم وارد مناظره های روشنفکرانه تناقصهای آفریقا شوم. هیچ تمایلی نداشتیم که به مشکل قبایل و حامعه بپردازم. هدفم گسردآوری ماجرا حول شخصیت سامباتراوره بود. درست است که مشکل ایدز خیلی مهم است. به علاوه من راجع به این موضوع یک فیلم سفرشی می سازم.

[۱۰] کیفیت تصویری فیلم و کار مهم شما روی نور باعث سوق دادن فیلم به سوی فضایی غیربومی و غربی نمی شود؟

[۱۱] این پرسش در مورد اورگا یا رویای آریزونا مطرح نمی شود. چرا تا مسئله یک فیلم آفریقایی پیش می آید قضیه طور دیگری مطرح می شود؟ ما باید مراقب باشیم و بگذاریم به سوی ناچیز بودن پیش برویم، و با دقت زیادی روی زیباشناسی فیلمهایمان کارکنیم. شاید روزی بتوانیم فیلم سینما سکوپ بسازیم.

دنیای پر رویا و حکایت شگفت انگیز، حواستهای جز نمایانده شدن ندارد. در آفریقا دکورهای شگفت انگیزی وجود دارد.

اما کمبود ساختارها امکان بهره‌برداری از آنها را فراهم نمی‌کند. هنگامی که مشکلات زیرسازی حل شود، فرانسویها، آمریکاییها یا چینیها به آفریقا خواهند آورد. ما باید اینجا کار کنیم که بتوانیم امکان تلاقی بصری بصری فرهنگها را به وجود بیاوریم. تنها آزادی من در سامپاترئوره خلق تصاویر از خلال این دکورهای عالی بود. این درست است که گاهی از خود می‌پرسم آیا واقعاً در بورکینافاسو هستم یا نه.

این چهره آشناست، شاید لازم باشد چیز دیگری را به جز فقر نمایش داد تا افراد را برای پذیرفتن سرنوشتشان تشویق کرد. به همین دلیل است که ما باید ابزار بیشتری فراهم کنیم. ابزار برای ایجاد سبک و نوشتار سینمایی لازم است. کاربرد ابزار در پویاکردن است. پیش از این می‌توانستیم در تراولینگ استفاده کنیم، حالا جرتقلیل کم داریم. برایم مهم است که از هر چیزی که به دست می‌آورم استفاده کنم.

○ با این حال، علی‌رغم کمبود وسایل، شما به بهترین نحوی از ابزاری که در اختیار دارید استفاده می‌کنید.

□ مسلماً. اما صدا و نور از عناصر اصلی تصویر است. این فیلم تنها وسیله‌ای است برای ساختن فیلمهایی دیگر و با شرایط بهتر.

○ آيا به کارگیری بازیگران حرفه‌ای و غیر حرفه‌ای با هم برایشان مشکل ایجاد نکرد؟

□ نه، با درنظر گرفتن این نکته که این افراد کمی در سینما کار کرده بودند. من خیلی بیشتر از آنها تجربه داشتم. تاحدی که در برابر خواسته‌های من انعطاف‌پذیری زیادی از خود نشان می‌دادند. و این باعث به وجود آمدن دوستی بین ما شد چون می‌دانستیم که داریم با هم تحریر تازه‌ای را آغاز می‌کنیم. بازیگران من از موضوع آگاهی داشتند و مرا در این حرکت حمایت کردند. باید بگویم که در این مورد هم ما باید به سمت حرفه‌ای شدن پیش برویم. اما باز هم مشکل هزینه پیش می‌آید چون آنها با اصول نظام حمایت اجتماعی فرانسه زندگی می‌کنند.

○ اخیراً عمر بونگو، رئیس جمهور

گابون اعلام کرد که نتایج ویرانیهای فرهنگی ناشی از استعمارگری و مارکسیسم در آفریقا آنطور که اکثر غربیها مایل بودند، نبود. تغییرات ایجاد شده فقط سطحی بود و روح آفریقایی در برابر این حرا بیها مقاومت کرد. شما که در طول تحصیلتان تجربه کیف و فرانسه را داشتید در این مورد چه نظری دارید؟ آیا این تجربه‌ها باعث ایجاد رابطه شما با سینما شد یا آن را تغییر داد؟

□ مسئله روح آفریقایی باید به صورت فردی مطرح شود. در ضمن ممکن است به صورت جمعی و به شکل دستمایه یا انحصار سیاسی مطرح شود. فرهنگ یا تمدنی در کار نیست مگر به وسیله عناصر سازنده یک سرزمین، یک ناحیه یا یک دهکده تقسیم شده باشد. روح رنگ ندارد. این عبارت روح آفریقایی اشتباه تفکر برهانی فرهنگی سیاسی ماست که غرب را نیز به اشتباه وا می‌دارد. برای ساختن یک آفریقایی نیرومند باید به پیچیدگی و حشمتناک و تنوع گسترده فرهنگها و سازندگان آن توجه داشت. در مورد روسیه و عرب هم باید بگویم که آنها حقیقتاً سازنده درک و تفکر سینمایی من نبوده‌اند. فرانسه و بویژه ایدک فقط فنون سینمایی جهانی را به من آموخت. دیدگاه یک مسئله شخصی است.

نیلای



مدت زیادی در شهر زندگی کردم. من در طرح سیاست اصلاح آموزش مالی در سال ۱۹۶۲ شرکت داشتم، هدف از این طرح، آموزشی توده‌ای و با کیفیت بالا بود؛ برای این کار، تقریباً همه مدارس تأسیس کردیم و از هموطنان جوانان خواستیم که در این تلاش ملی آموزشی شرکت کنند؛ خودم برای تدریس به دهکده کوچکی رفتم و این برایم اولین تکان بود چون تا آن زمان روستاندیده بودم. به سرعت پی بردم که آنجا چیز مهمی وجود دارد. من با ذهنیت شهری و جوانم، همه چیز را تقریباً بربرور می‌دیدم.

پس از دو سال فهمیدم که نیروی واقعی سرزمین ما در آنجا نهفته است، نیرویی که تضادهای آب و هوایی و ژئوپولیتیک بر آن مهار زده بود و به نظرم رهاشدن آن مهم و اساسی بود. اما من چگونه می‌توانستم این مسئله را بیان کنم؟ سعی کردم آن را با جراحهای تأثیر و نقاشیهایم ابراز کنم، ولی برایم راضی کننده نبوده، نمی‌توانستم تأثیری را که می‌خواستم ایجاد کنم. کار سینمایی یکی از رویدادهای دوران کودکیم بود، به خودم می‌گفتم روزی که پشت دوربین قرار بگیرم، اولین کارم را درباره همین موضوع خواهم ساخت. در سال ۱۹۷۹، توانستم به صورت فیلمبردار در مرکز ملی تولید سینمایی مالی شروع به کار کنم. اول به شکل تجربی کارکردم چون نتوانستم به دانشگاه بروم؛ این تجربه برایم به مدت ۱۰ سال تمام شده و نخستین کارم یک فیلم سی و هشت دقیقه‌ای بود به نام فیبا، یک روز از زندگی یک زن روستایی. بعد در حالی که خودم را به اندازه کافی قوی حس می‌کردم، به خودم گفتم: "حالا فیلم دلخواهم را می‌سازم". اما مشکلات هم به همان زودی مطرح شد: فیلم باید مستند باشد یا داستانی؟ آنچه مسلم بود نمی‌توانستم با فیلم مستند پیام را برسانم، چون روستاییان امروزی، در برابر ما که از همان سرزمین، ولی تعلیم گرفته بودیم، عکس‌العمل واپس‌گرایانه‌ای داشتند و در ضمن مردم سرخورده‌ای بودند؛ بنابراین می‌بایست از داستانی شروع می‌کردم که ریشه در واقعیت داشت. وقتی در سال

## گفت و گو با آداما درابو

آداما درابو متولد سال ۱۹۴۸ و اهل مالی است. او فرزند شهر است اما همه چیز خود را مدیون روستاست. درابو که از فرهنگ مدرن تأثیر گرفته است در سال ۱۹۶۸ در دهکده کوچکی به تدریس پرداخت، دهکده‌ای که در آن ستهای اجدادی کشورش را کشف کرد. تکان ناشی از تضاد فرهنگها به او امکان داد که عطش ایجاد ارتباطش را برر بنشاند که این کار را ابتدا به وسیله چهار نمایشنامه (ماسا، ۱۹۷۲؛ گنج آسکیا، ۱۹۷۷؛ بارش خداوند ۱۹۸۲؛ *pouvar depagnes*؟ قدرت لنگ، ۱۹۸۳) به همراه یک رمان (زیبا و نس پرور، ۱۹۷۸) و پس از آن نیز از راه تابلوهایی که امروز نزد دوستانش می‌توان یافت، انجام داد و سرانجام با یک فیلم سی و هشت دقیقه‌ای به نام فیبا، یک روز از زندگی یک زن روستایی در سال ۱۹۸۶ با مخاطبان ارتباط برقرار کرد. آداما - درابو سینما را نزد خود آموخته است؛ فیلمبرداری را به شکل تجربی فراگرفته و سابقاً دستیار شیخ عمر سیکو بوده است؛ تادونا نخستین فیلم بلند اوست که در جشنواره کن ۱۹۹۱ بسیار مورد توجه واقع شد.

○ ممکن است کمی از فیلمنامه تادونا برایشان حریف بزنید؟ چه وقت آن را طرحریزی کردید؟

□ فکر فیلمنامه تادونا از مدتها پیش در ذهنم بود چون من بچه شهرم. پدر و مادرم کارمند دولت بودند، به همین دلیل من



تادونا

می‌دهد که در اعماق نفوذ کند؛ فرهنگ مدرن باعث می‌شود که او از خود سؤالاتی بکند و جست و جویش را تا رسیدن به هدف نهایی دنبال کند، یعنی تا جایی که پیرزن به او راز ساختن این دارو و نه میزان مصرف آن را می‌دهد. او هربار که از طریق فرهنگ سنتی راه به جایی نمی‌برد به علم رجوع می‌کند. پس باید برای رفع مشکلش فرهنگ مدرن را نیز وارد ماجرا کند. فرهنگ ما بسیار غنی است، من به این نکته آگاهی دارم، اما ما به ره‌آورد های مدرن نیاز داریم. نمی‌خواهم بگویم که این ره‌آورد باید بر فرهنگ سنتی پیشی بگیرد. باید این دو را به هم نزدیک کرد. و زمانی که بتوانیم این کار را بکنیم، بشر به صورت یک عنصر مثبت درمی‌آید و از مرزهای جغرافیایی خود فراتر می‌رود و این بار دارویی با مصرف جهانی، همه‌جا به کار خواهد رفت. کسانی که به این بیماری مبتلا باشند از این راه درمان خواهند شد. و این داروی جهانی، دانسته‌ای است که در همه جای دنیا وجود دارد. پس دانش حقیقت هم هست. حقیقت، تنها آفریقای، اروپایی یا آمریکایی نیست؛ جهانی است. و اگر ما این دو فرهنگ را به هم نزدیک کنیم، انسانهای مثبتی خواهیم شد.

○ آیا این موضوع انتقاد شدید شما را به دولت مالی در فیلم توصیح می‌دهد؟  
□ امروز سینماگری مثل من، در برابر مشکلات کشورش باید حل شود، نمی‌تواند از دور به این تلاشی که برای

۱۹۶۰ استعمارگری در آنجا از بین رفت، ما که در مدرسه بودیم قدرت را در دست گرفتیم. و همه طرحهایی که برای پیشرفت پیشنهاد کرده بودیم، همه اصولی که روستاییان سعی در دنبال کردن و اجرای آن داشتند و به طور کلی تمام نقشه‌هایمان شکست خورد. از مستند ساختن منصرف شده بودم؛ قاعدتاً می‌بایست با داستانی شروع کنم که ریشه در واقعیت، در زندگی روزمره آنها و مشکلاتشان داشته باشد، و همان جا پیامم را انتقال می‌دادم. می‌خواستم در این فیلم قهرمان هم بسازم، زیرا روستا به من این امکان را داده بود که خودم ببینم که امروز حق با روستاییان است. در آغاز دوران استقلال قهرمان کسی بود که به مدرسه می‌رفت و مدرکهای هم می‌گرفت. ولی آیا این مردی است که ما امروز به او نیاز داریم؟ من قصد داشتم با فیلم مردم را در محیطی پر جوش و خروش قرار دهم، زیرا ساحل خشن است و خشک: از طرف دیگر دولت، شما را آزمایش می‌کند، سیاستمداران هم مثل هرجای دیگر به تعهداتشان پایبند نیستند و جز به ثروتمند شدن فکر نمی‌کنند. من در کنار تمام جوش و خروشی که اطراف مرد ساحلی وجود دارد، قهرمانی ساختم که هیچ کمبودی ندارد و از دو فرهنگ گوناگون برخاسته است: سنتی و مدرن. او را می‌بینیم که تصنعات زندگی مرفه را رها کرده است، دفتر کار مجهز به تهویه مطبوع و اتومبیل؛ در یک روستا ساکن می‌شود و در جست و جوی نوعی دارو برمی‌آید. این عمل به او امکان می‌دهد بین دو فرهنگ تعادل ایجاد کند. به نظر من کسانی که امروز شیعه جهان ملت را می‌کشند، تنها به لذت بردن، خانه‌های زیبا، اتومبیل‌های لوکس فکر می‌کنند و تعطیلاتشان را در اروپا یا آمریکا می‌گذرانند، مثل او ایجاد تعادل بین فرهنگها را بلد نیستند. این برقراری تعادل نوعی پویایی در انسان به وجود می‌آورد که او را به سوی چیزی جهانیتر سوق می‌دهد. این مرد جوان به ما می‌گوید که چرا به دنبال این دارو رفته است: برای خوشبختی مردم، نه فقط خوشبختی برادرش بلکه خوشبختی همه. فرهنگ سنتی به او امکان



توسعه صورت می‌گیرد نگاه کند، من یک هنرمندم و در این راه مردم انگیزه منند. به مشکلاتشان توجه می‌کنم و سعی می‌کنم که این مشکلات را برای قدرت مطلق که در برابر ما قرار دارد مطرح کنم. من می‌توانم این وجدان را چه در سطح ملت و چه در سطح نیروهای عمومی بیدار کنم. فقط باید شجاع بود. این توانایی را مدیون جامعه‌ام چون موقعیت این را داشتم که به مدرسه بروم. مگر چند نفر از بچه‌های سرزمین من چنین شانس داشته‌اند؟ سی، چهل درصد؟ و من چگونه توانستم تحصیل کنم؟ پدرم پولی نپرداخت، من بورسیه بودم پس با هرق روستاییان، با هرق ملت تحصیل کردم. امروز به عنوان یک شهروند باید حبران کنم. وظیفه من است که با استفاده از دوربین به آزادسازی نیروی رنده سرزمین کمک کنم. حتی اگر این مسئله برای من یا سینما عواقبی داشته باشد، باید این شهادت را داشت.

پس از پایان تادونا اداره سانسور از شماخواست چیزی را از فیلم بربند؟

آری، اما، در این قسمت جنة دوم سانسور وارد عمل می‌شود. آنها شیوة ماهرانه‌ای را برای توقیف فیلم به کار می‌برند. امروز در آفریقا مسئله دموکراسی مطرح شده است. تک حزبیایی هستند که می‌خواهند دموکراتیک باشند اول حایرة فیلمبرداری می‌دهند، بعد ایرادهایی می‌گیرند، فیلم را توقیف می‌کنند و چنین توجیه می‌کنند که اگر ما دموکرات نبودیم اصلاً اجازه ساخته شدن چنین فیلمی را نمی‌دادیم.

آیا فیلم نیمه کوتاه شما، نیبا، مقدمه تادونا بود؟

این فیلم یک روز از زندگی یک زن را از صحرای عرب در یک روستا دنبال می‌کند. این زن دو فرزند دارد و باید در عین حال خانه‌دار خوبی باشد، غذا بپزد، بشوید، باغچه‌اش را آب بدهد، عدا را به مرعهای که کیلومترها از منزلش فاصله دارد ببرد، شخم بزند، چوب جمع کند و غروب باید به فرزندانش برسد و دوباره غذا درست کند اما باید به شوهرش رسیدگی کند و برای او همسری خوبی باشد، همسری که اگر در

میدان عمومی مشغول وواچی نیست، در فصل شخم‌زدن در مزرعه کار می‌کند. اینجا دو فصل خشک و بارانی وجود دارد. در طول فصل خشک، مرد فقط به کارهای نوسازی داخل منزل می‌پردازد مثل طناب‌بافی؛ او غالباً هنگامی که همسرش مشغول کار است در میدان عمومی شهر وقت می‌گذارند. زن باید مراقب دختر کوچکش باشد و به پسر که به مدرسه می‌رود نیز رسیدگی کند. این یک روز از زندگی زنی است که حتی فرصت ندارد به خودش فکر کند. و این یک روز نماینده تمام زندگی اوست. چون فردایش هم به همین ترتیب خواهد گذشت. قیفا از طریق جنبه مستندگونه‌اش با تادونا ارتباط پیدا می‌کند چون این آخری نیز به زندگی مردی روستایی می‌پردازد، مردی از اهالی ساحل که محیط ژئوپولتیکی اطرافش از هر سو برایش مانع ایجاد می‌کند. هر دو موضوع به مشکلاتی می‌پردازند که مانع از پیشرفت می‌شود.

(بازیگران را از اهم از آماتور و حرفه‌ای، چگونه انتخاب کردید؟

یکی از مشکلاتم این بود که هم در شهر و هم در روستا فیلمبرداری می‌کردم. و بازیگر حرفه‌ای هم در حای وجود ندارد. تنها حرفه‌ای‌ها کسانی هستند که در دو یا سه فیلم بازی کرده‌اند. من چند نفری را انتخاب کردم که مطمئن شام بازیگران خوبی را برای بودن به محل مورد نظرم در اختیار دارم. پالاموساکیستا در تمام فیلمهای سلیمان سیسه بازی می‌کند، بعضی دیگر هم عضو گروه ملی کوتاه پا هستند که در آن جوانان برای انستیتو ملی هنر تربیت می‌شوند. برای انتخاب گروه سوم از رادیو آگهی کردم: پدیده فوق‌العاده‌ای بود: بیش از دویست نفر خودشان را معرفی کردند. اولین انتخاب را به کمک دستیارانم انجام دادم، بعد با یک دوربین کوچک ویدئویی امتحان کردیم: وقتی شروع به نمایش تصاویر می‌کردیم، بعضیها بلند می‌شدند و می‌گفتند: "به آداما، این طوری نمی‌شود، موفق باشی، خداحافظ." و بازیگران اصلی زن و مرد را از همین گروه انتخاب کردم. بعدها فهمیدم که اینها مدرسه هنرهای

نمایشی را تمام کرده و بیکار بود چهارمین گروه را در سطح روستا و از م فیلمبرداریمان انتخاب کردم و چون افراد زندگی روزمره‌شان را بازی می‌کردا گاهی بود که خوب هدایتشان ک می‌بایست بازی را با این چهارگروه هماه کم و این کار خیلی مشکل بود. برای م پیرزنی را در دهکده بامبارا واقع در هشت کیلومتری محل فیلمبرداری انتخاب کم بودم اما او می‌توانست این مسافت را ه کند. مجبور شدم یکی دیگر را که بتواند زبان بامبارا صحبت کند - چون زبان آن دوگون است - پیدا کنم، اما فیلمبردار ادامه پیدا می‌کرد و من کسی را پیدا نکم بودم. ساعت شش صبح روزی که من این شخص احتیاج داشتم، دستیارانم فرستادم که زنی را با مشخصاتی که م خواستم پیدا کنند. آنها یک نفر را آوردند من به محض اینکه او را دیدم گفتم: "عا است، همانی است که می‌خواستیم." او پیرزن حتی نمی‌دانست سینما یعنی چه. هنگامی که دیگران در دهکده مست می‌شدند من با او حرف زدم و اعتمادش جلب کردم. او بلافاصله در جریان اوفه واقع شد و مرا "پسر" خطاب کرد. در ط یک روز نوعی همراهی و هم‌دستی به مابه وجود آمد؛ و من با استفاده از همه رابطه از او طوری که می‌خواستم باز گرفتم. من عموماً بازیگران را هول نمی‌ک بخصوص غیرحرفه‌ایها را، چون اکثر ایه می‌دانند که برای چی به آنجا آمده‌اند. با بازیگر را با شیوه‌های روانشاختی و نرم، پیش برد و همین کار وقت می‌گیرد. گاه باید با بعضی کمی محکمتر برخورد کرد با بعضی دیگر باید با ملایمت پیش رفه بعضی بازیگران به طور خودکار شما راضی می‌کنند، و بعضی دیگر را برای وجود آوردن حالت مخصوص چهره با هل داد؛ به هر حال من آنجا هستم، تحریر می‌کنم و آنقدر با آن شخص حرف می‌زنم این حالت در او ظاهر شود. می‌گذا دوربین فیلم بگیرد، صدا را به حال خم می‌گذارم. وضعیت را برای بازیگر تا به دست آمدن حالت مورد نظرم تشریه می‌کنم.

○ اولین برخورد واقعی شما با سینما چه بود؟

□ اولین فیلمی که دیدم، یکی از فیلمهای ادی کنستانتین بود به نام مرد و بچه. پولم را ذره ذره جمع کردم بودم که بتوانم با برادرهای بزرگم به دیدن این فیلم بروم. آنها وقتی از سینما برمیگشتند چیزهایی را که دیده بودند برایم تعریف می کردند. خیلی حالب بود، ولی به بهانه اینکه من خیلی کوچک بودم نمیخواستند مرا با خودشان ببرند. شاید کسی این ارتباط بین مرد و بچه را جایی در فیلمهای من پیدا کند. امروز نمی توانم آن را تشریح کنم اما می دانم که فیلم برایم مهم بوده است. بعدها در کالج، نزد مفلان، نمایشهای همگی برگزار می شد و من هر شب آنجا بودم. رمانهای مصور و کتابهای بسیاری خواندم. می توانستم یک هفته را فقط با خواندن سپری کنم. وقتی اصلاح آموزشی صورت گرفت، من به این دهکده کوچک آمدم و پدرم به من گفت: "نمی فهمم آداما، تو که همیشه میخواستی کار سینمایی بکنی، حالا چمدانت را برداشته ای و می خواهی برای تدریس به یک دهکده کوچک بروی. به او جواب دادم که این کار برایم مهم است ولی این را هم اضافه کردم. "تأراحت نباش بابا، یک روز کار سینمایی خواهم کرد." و من به آنجا رفتم اما این نیاز به برقراری ارتباط همیشه با من بود؛ به همین دلیل شروع به نوشتن نمایشنامه کردم.

○ موقعیت سینمای امروز مالی چگونه است؟ عدم تمایل به دیدن یک فیلم آفریقایی، مثل یکی از شخصیت های تادونا، آیا عمومیت دارد؟

□ امروز در آفریقا مشکل در سطح پخش فیلم مطرح می شود. فیلمها حتی برای گردش در سطح یک کشور نیز با مشکل مواجه می شود. حدود پنجاه سالن سینما در مالی هست، اما این سالنها ملی شده. اداره آنها به یک شرکت دولتی سپرده شده بود که ورشکست شده و بعد هم به یک شرکت خصوصی که این شرکت هم به سرنوشت شرکت قبلی دچار شد. حتی در مالی هم من مجبور تبلیغ کنم و افرادی را برای کنترل به گیشه بفرستم تا این فیلم

را که پرشورترین عشق من است در کوچکترین روستاها به نمایش دریاورم. دو سفته ۹۶ میلیتری هم از فیلم سفارش داده ام که فعلاً پیش گروه پخش است. مشکل دوم ما این است که مخاطبانمان را فقط به یک نوع سینما عادت داده ایم: فیلمهای هنری، کسارانه ای و هیپهای آمریکایی و همین طور فیلمهای بسیار بد فرانسوی هر فیلمی را که در اروپا فروش نمی کند، روانه زباله دانی می کنند، آفریقا. اگر برنامه یک ساله نمایش فیلمهای یک سالن را نگاه کنید، بیش از یک یا دو سانس از فیلمهای آفریقایی نخواهید دید. و همین باعث بدسلیقگی مردم شده است. چطور باید علیه این مشکل مبارزه کرد؟ شاید با ساختن فیلمهای بیشتر، که البته ابزار لازم برای این کار را نداریم. این مسئله یکی از نارااحتیهای بزرگ ما است.

اما خوشحالی ما در این است که فیلمی مثل تادونا در مالی به نمایش درآمد. عجیب بود. مردم برای تماشای فیلم سر و دست می شکستند، آنها فیلم را زنده کردند، سالن مثل همیشه در آفریقا می لرزید چون مردم خودشان را در فیلم دیده بودند و این نخستین برانگیز است. بعد به ما گفتند: "چرا بیشتر از این فیلمها نمی سازید؟ چرا فیلمهای هنری برایمان می آورید، ما به این نوع فیلمها احتیاج داریم." اما ما نمی توانیم بیش از یک یا دو فیلم در سال تولید کنیم. رقابت در اینجا ناعادلانه است. و ما در برابر این مشکل خود را تقریباً ناتوان حس می کنیم.

○ آیا تولید تادونا کار مشکلی بود؟

□ بی نهایت مشکل، حتی در سطح کشور من، چون گذشته از سانسور مشکل تولید هم وجود دارد. وقتی من فیلمنامه ام را ارائه دادم به من گفتند: "فیلمنامه ات خوب است اما ما پول برای ساختن فیلم تو نداریم." با این حال من به آنها گفتم که می توانند حدود ۳۰٪ مخارج را به عهده بگیرند و بقیه را من از راه کمک هزینه تهیه می کردم اما قبول نکردند. پرونده ام را به وزارت تعاون فرستادم و از آنها خواستم این کار را بانام خود انجام دهند. رد کردند، پیشنهاد کردم یک چهارم هزینه ها را

بپردازند، بهدیرفتند. درحالی که به شدت عصبانی بودم به وابسته فرهنگی سفارت فرانسه تلفن زدم و او پرونده را به وزارت تعاون ارجاع داد و من سرانجام کمک هزینه مالی را پذیرفتم. بعد به GEE مراجعه کردم و کمک دیگری هم از آنجا دریافت کردم. این دو کمک به من امکان می داد که کار را شروع کنم. همان زمان دولت به من اطلاع داد که حالا حاضر است در این طرح شریک باشد، گفتند: "ما لوازم کار، گروه فنی را که خودمان مخارجش را می پردازیم در اختیارت می گذاریم." این شد که ما فیلمبرداری را شروع کردیم، اما برای تدوین، دیگر پول نداشتیم؛ کمک هزینه مان تنها برای پرداختن حقوق فیلمبردار فرانسوی و کرایه سه ماه و نیمه دوربین از فرانسه - در مالی دوربین نیست - و ظهور و تکثیر کپی ها کفاف می داد. به علاوه من راشها را هم ندیدم چون ظهور فیلم در فرانسه انجام گرفت. من در خود ساحل هم مشکل داشتم. گرد و خاک و تکانهای زمین، علیرغم همه احتیاطهای قبلی ما به عدسی دوربینمان صدمه زد. چکار باید می کردیم؟ نمی توانستم بدهم تعمیرش کنند چون ناچار بودیم به خاطر این کار فیلمبرداری را متوقف کنیم. باید کار را با همان عدسی استفاده می کردیم، بعد باعدسی دیگری از زاویه دیگری همان نما را برای اطمینان از درآمدن این نما، می گرفتیم. بعد من به پاریس رفتم. دیگر پول نداشتیم. دو ماه آنجا بودم و نمی دانستم به کی رو بیاورم. از وجود تدوینگری که داشت به لندن می رفت استفاده کردم، از او خواستم از میان رانندهای من بیست دقیقه را انتخاب کند و من این بیست دقیقه را به هر کسی که می توانستم نشان دادم و در همان حال پرونده ای نیز برای وزارتخانه های فرهنگ کشورهای گوناگون اروپایی درست کردم. کار توانفرسایی بود که خستگی آن هنوز از تنم بیرون نرفته است.

○ کل بودجه فیلم چقدر تمام شد؟

□ سه میلیون فرانک فرانسه.

از نشریه پوزیتیف  
ترجمه لیلا ارجمند



گزارش  
و پژوهش



گزارش مختصری از

# وضع فلسفه در ایران

به فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران

دکتر رضا داوری اردکانی

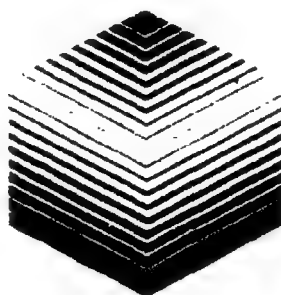
اشاره - نزدیک به چهار سال پیش، یعنی در بدو تشکیل فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران و در یکی از اولین جلسات آن، پیشنهاد شد که گروه‌های علمی فرهنگستان اجمالاً تحقیق کنند که علوم و معارف در کشور ما چه وضعی دارد، ما اکنون در هر یک از علوم اصلی و اساسی در کجای راهیم، چه مرتبه و مقامی در تحقیق و پژوهش داریم، موانع راهمان چیست و چگونه می‌توان از آن موانع گذشت و .....

معمولاً وقتی سخن از علم و پژوهش پیش می‌آید، می‌گویند بودجه نیست یا کم است و راست هم می‌گویند؛ اما مشکل اصلی کمبود بودجه نیست و حتی تأکید بر کمبود بودجه، نشانه پوشیدگی حقیقت مسأله است.

من امیدوار بودم و هنوز نیز امیدوارم که فرهنگستان در باب مشکلات بسط علم و پژوهش تأمل کند و موانع عمده و امکانات راه تحقیق را باز شناسد و به مؤسسات علمی و پژوهشی و دانشمندان و پژوهندگان در طرح مسائل و تشخیص اهم و مهم باری کند.

ظاهراً اولین گزارشی که به فرهنگستان تقدیم شد، «گزارش وضع فلسفه» بود. اما قبل از اینکه این گزارش مورد بحث قرار گیرد، فرهنگستان بهتر آن دید که در باب وضع تمام رشته‌های دانشگاهی اعم از علمی و فنی و خدماتی طرح‌های تحقیقاتی تهیه شود و گروه‌های پژوهشی گزارش‌های مفصل تدوین کنند. در مورد فلسفه نیز قرار شد که با همکاری بعضی از استادان پژوهش تازهای صورت گیرد. امیدوارم توفیق شرکت در این پژوهش نصیب شود.

اینک گزارشی که با نظر تذکر فراهم آمده است، منتشر می‌شود. میدانم که بسیاری از نکات آن خوشایند طبع بسیاری از مترجمان و نویسندگان کتابهای فلسفی نیست،



لی توجه فرمایند که من خود و دوستانم را مستثنی داشته‌ام، مع‌ذلک اگر در نشان دادن ضعف‌ها مبالغه برده‌ام، از ارباب نظر تحتی می‌کنم که موارد زیاده‌روی را نشان دهند، و البته توجه فرمایند که راقم سطور متکبر وارد نادر تحقیق فلسفی نیست و چون گزارش را بقصد دیگر نوشته است، بیشتر تقایص و ضعف‌ها را دیده و نشان داده است. اینک آن گزارش:



۱- فلسفه در کشور ما دو تاریخ کم و بیش مستقل ارد. یکی تاریخی که از زمان ترجمه و انتقال فلسفه ونانی در قرون اولیه اسلامی آغاز شده است و تاکنون ادامه دارد، دیگر تاریخی که در حقیقت تاریخ آشنایی با جدد و علم و تفکر جدید است. ما هنوز در باب این دوره اریخی چنانکه باید تحقیق نکرده‌ایم و شاید حتی برایمان شوار باشد که بشنویم و بخوانیم که داوای دو تاریخیم که یکی دنباله و ادامه دیگری نیست. حق هم داریم، مگر می‌شود که رشته تاریخ قومی گسیخته یا دو شاخه یا چند ناخه شود؟ نه رشته تاریخ (به معنی متداول لفظ) گسیخته نمی‌شود. مراد از اینکه ما دو تاریخ داریم اینست که وقتی تفکر و علم جدید به ایران آمد، در مدرسی که موجود بود، وارد نشد و علمای دین آن را فرانگرفتند. و تعلیم ندادند، بلکه دو نوع مدرسه در کنار هم دایر بود. فلسفه جدید اروپایی هم در این وضع بجای اینکه مورد مطالعه و تحقیق صاحب نظران و استادان فلسفه اسلامی قرار گیرد، بوسیله اشخاصی که مختصری زبان خارجی می‌دانستند، ترجمه شد.

اولین کتاب فلسفه جدید که بفارسی درآمد، کتاب "تقریر در باب روش درست بکاربردن عقل" دکارت بود. این کتاب را ملا اسحق لازار سفارش کنت دوگوبینو وزیرمختار فرانسه در تهران ترجمه کرد. مترجم باعتراف خودش (در مقدمه) فلسفه نمی‌دانست و علاقه‌ای بآن نداشت. کنت دوگوبینو انتظار داشت که انتشار کتاب دکارت موجب تحول فکری شود، اما بر خلاف انتظار او استادان فلسفه بآن اعتنا نکردند و عجب اینکه همین کتاب را افضل الملک کرمانی دوباره (البته این بار از ترکی عثمانی) بفارسی ترجمه کرد که آنهم بجای باز نکرد. چنانکه اشاره شد، کنت دوگوبینو خیال می‌کرد که با

انتشار این کتاب تحولی در فکر ایرانیان پدید می‌آید. او در کتاب "ادیان و فلسفه‌ها در آسیای مرکزی" از عطش حکمای ایرانی زمان خود برای شناختن فلسفه اسپینوزا و هگل سخن می‌گوید، ولی چون میان این دو فیلسوف و حکمای اسلامی قربت‌هایی می‌دیده است، ترجمه آثار آنها را منشاء تحول مهمی نمی‌دانسته و باین جهت بزعم خود برای ایجاد تحول فکری در میان ایرانیان انتشار اثر دکارت را (که بنظر او اروپایی خالص است) مفید دانسته و وجهه همت خود قرار داده بود.

ظاهراً سعی گوبینو بجایی نرسید و نه فقط ترجمه‌های ملاسحق لازار و افضل الملک مورد استقبال اهل فن قرار نگرفت، بلکه وقتی که در سال ۱۳۱۳ فروغی ترجمه همین کتاب دکارت را منتشر کرد، هیچ بحثی برانگیخته نشد و اثر مستقیمی در افکار و آراء نکرد. مع‌هذا این نکته بسیار مهم و معنی‌دار است که یک اروپایی دانشمند و سیاست‌دان و صاحب‌نظر برای تغییر دادن فکر قومی نسخه تعلیم فلسفه را تجویز کرده است. اینکه این نسخه اثر نکرد یا او در طوط خود شکست خورد، مسأله دیگری است که از نظر مورخ می‌تواند مهم باشد، باین معنی که مورخ فرهنگ می‌تواند تحقیق کند که چرا استادان فلسفه ایران در صدد بحث با فلاسفه اروپا برنیامدند. آنچه فعلاً در این باب می‌توان گفت، این است که فلسفه وسیله‌ای برای رسیدن بمقاصد سیاسی و اجتماعی نیست و اگر کسی آن را وسیله فرار دهد بمقصود نمی‌رسد. در فلسفه "دوستی" عجیب است و اگر دوستی از آن جدا شود، دیگر فلسفه نیست. ولی گوبینو فلسفه را با علائق سیاسی و از نظر یک دیپلمات می‌دید.

بعد از ترجمه اثر دکارت و مخصوصاً پس از انتشار کتاب "سیر حکمت در اروپا" (که کتاب دکارت ضمیمه جلد اول آن بود) اعتنا بفلسفه جدید و ترجمه آثار فلسفی در میان مترجمان پدید آمد، ولی با توجه باینکه مترجمان معمولاً آشنایی چندانی با فلسفه نداشتند، انتخاب کتاب و مقاله برای ترجمه ملاک درستی نداشت. گاهی مترجمان بر سبیل تفتن یا چون بر حسب اتفاق کتابی بدستشان رسیده بود، آن را ترجمه می‌کردند و گاهی نیز مقاصد سیاسی در کار بود. تعداد مترجمانی که فارغ از مقاصد سیاسی و ایدئولوژیک و از روی فهم و درایت و با علم و علاقه بترجمه و نشر فلسفه پرداخته باشند، زیاد نیست. یعنی تا این اواخر که معدودی از استادان فلسفه باآثار فلسفه اروپایی از طریق ترجمه‌های موجود توجه کردند، فلسفه اروپایی را مترجمان غیر آشنا با فلسفه ترجمه کردند. باین جهت فلسفه جدید در ایران نهال ضعیفی بود که ریشه در خاک درک و فهم ما نداشت.

شاهد مدعا اینکه در حدود صد سال پیش از این



رنه دکارت

**بدیع الملک میرزا شاهزاده فاضل قاجار** با اشاره بآرای دکارت و لایب نیتس و کانت از دو استاد بزرگ فلسفه یعنی مرحوم **ملاعلی اکبر اردکانی** و **ملاعلی رُئوژی** نظرخواسته بود. آن دو استاد چنانکه از پاسخشان برمی آید، از اشاره پرسش کننده چیزی را درک کرده بودند که بیگانگان با فلسفه اگر با تفصیل مطالب هم آشنا می شدند، دوستی یافتند. آنها گفته بودند که این مطالب نظیر مطالب متکلمان است و علاقه ای باطلاع بیشتر نشان نداده بودند. ما وقتی پاسخ دو استاد بزرگ فلسفه پرسش **بدیع الملک میرزا** را در کتابهای "بدایع الحکم" و "معرفة الرب و معرفة النفس" می خوانیم، ممکن است احساس کنیم که استادان مزبور چندان اهمیتی به پرسش نداده و با سودی بآن جواب داده اند.

اما از سوی دیگر گویینو در کتاب "ادیان و فلسفه ها در آسیای مرکزی" گفته بود که حکمای ایران عطش دانستن فلسفه اسپینوزا و هگل دارند. معلوم نیست که او این عطش را در که دیده و کدام حکیم ایرانی طالب دانستن فلسفه جدید بوده است. اگر هم قول گویینو درست باشد، این مطلب بجایی نرسیده و از بزرگان فلسفه ما در آن زمان کسی با فلسفه اروپایی آشنا نشده است. ولی می توان تخیل کرد که اگر این استادان اعتزال نمی کردند و با فلسفه و فرهنگ اروپایی مواجه می شدند، نه فقط فهم فلسفه و علم بیشتر می شد، بلکه رابطه ما با اروپا و بطور کلی با غرب صورت دیگری پیدا می کرد. ولی چنانکه می دانیم، این مواجهه و مباحثه صورت نگرفت و استادان فلسفه صرفاً شرح و تدریس کتب فلسفی ابن سینا و **سهروردی و خواجه نصیرالدین طوسی** و **میرداماد** **استرآبادی و ملاصدرا**ی شیرازی را دنبال کردند و میدان فلسفه جدید اروپایی میدان دار مشخصی نداشت. البته اخیراً قدری وضع تفاوت پیدا کرده است. دانشجویان ما فلسفه اسلامی و فلسفه غربی را با هم می خوانند و جدایی و گسیختگی که مان اشاره کردیم، قدری تداوم شده است.

۲- برای آشنایی بیشتر با وضع کنونی فلسفه در ایران شاید مقایسه دو دوران ترجمه بی فایده نباشد. مراد از دو دوره یکی دوره آشنایی مسلمانان با علوم یونانی و هندی و ... و دیگری دوره تماس و آشنایی با تمدن جدید اروپایی بود.

در دوره اول از همان ابتدا که فلسفه یونانی معالم اسلام منتقل شد، اولاً مترجمان فهم فلسفی داشتند و ثانیاً این آثار خوانندگانی داشت که در فهم معانی فلسفی همت می گماشتند؛ یعنی، توجه ایشان بفلسفه با رغبت و علاقه توأم بود. فلسفه و علم یونانی با پشتیبانی قدرت تمدنی و سیاسی به ایران و معالم اسلام نیامد، بلکه کشش از این سو بود و طالبان علم آن را از هر جا که بود، فرا می گرفتند.

ولی در دوره جدید وضع قدری تفاوت داشت. در دوره جدید فلسفه از آن جهت که متعلق بمعالم مقتدر غربی و از آثار این عالم بود، مورد توجه قرار گرفت. یعنی اگر در دوره اول اسلامی فلسفه و علم بخودی خود اهمیت داشت، این بار بیشتر نظرها متوجه آثار و فوائدی بود که غرب بآن رسیده بود و علم و فلسفه را نیز برای آثار و فوائد آن می آموختند و البته چیزی را که برای مقصد خاص فرا بگیرند، بآن دل نمی دهند و خوب فرا نمی گیرند، زیرا که اگر دل دریند و گرو مقصد و مقصودی باشد و علم را برای آن مقصد و مقصود بخوانند، جایی برای علم دوستی در آن باقی نمی ماند.

بهر حال در دوره اول ترجمه، مترجمان خود معلم و مدرس فلسفه بودند، نه اینکه کتابی را ترجمه کنند و آن را بحال خود رها سازند. آنها بیشتر بقصد تعلیم ترجمه می کردند و بیشتر علاقه بدانستن و تعلیم، ترجمه را ضروری کرده بود.

ابن ابی اصیبعه قطعه ای را از کتاب مفقود **فارابی** موسوم به "ظهور فلسفه" نقل می کند که نشان می دهد که از همان آغاز دوره ترجمه تدریس و تعلیم فلسفه دایر بوده است. پنا بر نوشته:

«... دو مرکز تعلیم وجود داشت، یکی در روم و دیگری در اسکندریه. تا اینکه مسیحیان تعلیم در روم را منعی و ملغی کردند. اما در اسکندریه بحث و فحص باقی ماند. در اینجا پادشاه مسیحیان باین معنی نظر کرد و اسقفها را جمع آورد تا ببیند چه چیزها را باید نگاه داشت و کدامها را مردود باید کرد. آنها تعلیم منطق را تا آخر آنالوطیقای اول جایز دانستند و مقرر گردید که آنالوطیقای ثانی تعلیم نشود... بعد از ظهور اسلام تعلیم از اسکندریه به انطاکیه منتقل شد و مدتی در آنجا برقرار بود تا یک معلم باقی ماند که دو نفر را تعلیم داد و آن دو با کتابهایی که داشتند، از انطاکیه بیرون رفتند. یکی اهل حران بود و دیگری اهل مرو. مروی دو شاگرد تعلیم کرد، یکی ابراهیم مروزی و دیگر یوحنا بن حیلان و آن حرانی اسرائیل اسقف و قویری را تعلیم کرد ... ابراهیم مروزی در بغداد مقیم شد و متی بن یونان (یونس) نزد او تلمذ کرد و تا آخر اشکال وجودی را فرا گرفت...»<sup>۱</sup>

می بینیم که یوحنا بن حیلان و متی بن یونس که مترجم فلسفه بوده اند، ابتدا شاگردی فلسفه کرده و بعد از آنکه آن را آموخته اند، بترجمه و تعلیم پرداخته اند و البته با این همه در ترجمه های ایشان نقایص بسیار وجود دارد. پس در دوره جدید که آن اندازه علاقه و آگاهی نبود، اگر نقص و عیب و غلط و اشتباه بسیار باشد، تعجب نباید کرد.

۳- وضع کنونی فلسفه همچنین در قیاس با فلسفه اروپایی و در نسبت با سوابق فلسفه و معارف اسلامی

چرا قرار گرفت، بلکه اعتقاد به یقینی بودن احکام علمی نیز متزلزل شد.

آیا این پایان فلسفه بود؟ در اینجا نمی‌توان باین بحث پرداخت. حتی در باب فلسفه معاصر هم باید با اشاره‌ای اکتفا کرد. در شرایطی که طرح دکارتی فلسفه و یقین سوپراکتیو خلل پذیرفته بود، هوسرل بقصد احیا و تجدید فلسفه، پدیدارشناسی را تأسیس کرد. شاید ایده‌آل او متحقق نشده باشد، اما بهرحال پدیدارشناسی تحول بزرگی در تفکر قرن بیستم بود و نه فقط در فلسفه منشأ آثار بزرگ شد، بلکه در آن و با آن فلسفه علم و فلسفه دین و فلسفه اخلاق تعین و صورت خاص پیدا کرد و بر اثر آن تحولی در علوم اجتماعی و حتی در روان‌پزشکی پدید آمد. شاگرد و دوست هوسرل ماکس شلر تحقیقات عمیقی در فلسفه اخلاق و فلسفه دین انجام داد و اساس دیگری در فلسفه علوم انسانی گذاشت. مع‌هذا هوسرل در پایان عمر متوجه شده بود که امیدهای دوران جوانی او متحقق نشده است.

از میان فلاسفه اگزستانس منحصراً باید از هیدرگشاگرد هوسرل یاد کرد که در فلسفه معاصر تأثیری عمیق داشته است. سارتر و مریلوپوتی هم در طریق پدیدارشناسی سیر کردند. اکنون نفوذ پدیدارشناسی در فلسفه و در علوم اجتماعی و حتی در فلسفه تاریخ و فلسفه علم بحدی است که بدون رجوع بآن فهم دقیق و عمیق بسیاری از مسائل عصر لااقل بعید بنظر می‌رسد.

یکی دیگر از حوزه‌های مهم فلسفه قرن بیستم پراگماتیسم است. در پراگماتیسم مشکل یقین و حقیقت با تحویل این دو بصلاح عملی و اعتقاد حل شد. علم بدان جهت درست است که با تجربه عملی و روال زندگی موافق است و اعتقاد هم از آن جهت که دل را آرام و مطمئن می‌سازد، پذیرفتنی است. پیرس و ویلیام جیمس و جان دیویی از بزرگان این حوزه فلسفه آمریکایی‌اند که در باب منطق و علم و دین و سیاست و تربیت و آزادی رسالات و کتب مهمی نوشته‌اند. اکنون نیز در آمریکا حوزه پراگماتیسم نو که تحت تأثیر ویگن اشتین و هیدرگ پدید آمده است، نفوذ دارد.

اما حوزه وین بقصد دفاع از یقین علمی و بازگرداندن اعتبار علم تشکیل شد و اعضای آن با اینکه پژوهشهای دشوار بخصوص در باب علم و احکام علمی و زبان علم کردند، بمقصودی که داشتند، نرسیدند. کارنامه پژوهشهای کارنپ که نامداورترین و پرکارترین عضو این حلقه بوده، نشانه و گواه این معنی است. اکنون دیگر پوزیتیویسم منطقی (حوزه وین) نماینده برجسته‌ای ندارد و ای. جی. آپر<sup>۲</sup> که در جوانی آثار مؤثری در تأیید این حوزه فلسفی نوشت، اخیراً بیشتر پژوهشهای تاریخی در فلسفه رو کرده است. حوزه وین در ابتدا بآراء و افکار ویگن اشتین

در دوره جدید فلسفه از آن جهت که متعلق بعالم مقتدر غربی و از آثار این عالم بود، مورد توجه قرار گرفت. یعنی اگر در دوره اول اسلامی فلسفه و علم بخودی خود اهمیت داشت، این بار بیشتر نظرها متوجه آثار و فوایدی بود که غرب بآن رسیده بود و علم و فلسفه را نیز برای آثار و فواید آن می‌آموختند

شناخته می‌شود و منحصراً باید فلسفه معاصر غرب را شناخت تا مقام فلسفه معلوم شود. از فلسفه اسلامی شروع کنیم. این فلسفه در آثار فارابی و ابن سینا تعین خاص پیدا کرد و پس از آنکه این فلسفه‌ها مورد نقادی جدی قرار گرفت، فلسفه اشراقی پدید آمد و زمینه‌ای پیدا شد که فلسفه و علم کلام و عرفان با هم جمع شود. این سعی از زمان خواجه نصیرالدین طوسی شدت پیدا کرد و تا دوران میرداماد استرآبادی ادامه یافت و ملاصدرای شیرازی با جمع فلسفه مشاء و حکمت اشراق و علم کلام و تصوف نظری طرح جدیدی در فلسفه اسلامی در انداخت. اما در اروپا نیز پس از انتشار مسیحیت یک تلقی کلامی نسبت بفلسفه پیدا شد. اروپاییان قرون وسطی علاوه بر اینکه بمنابع فلسفه موجود در نزد مسیحیان دسترسی یافتند، از تحقیقات فلاسفه اسلامی هم استفاده کردند و فلسفه کلیسایی قرون وسطی را بوجود آوردند.

در رنسانس پیش تازه‌ای پدید آمد و بزرگامی مثل گالیله و دکارت عالمی کشف کردند که بقول گالیله با قلم ریاضی رقم خورده است و از زمان ایشان فلسفه ره‌آموز علوم و سیاست و بطور کلی تمدن شد. متفکران قرن هجدهم طرح جامعه جدید و بشر آزاد و حقوق بشر را در انداختند و بعضی از ایشان چنان خوش‌بین بودند که می‌پنداشتند که با علم تمام مسائل حل می‌شود و فقر و جنگ و بیماری از میان می‌رود و آدمیان با صلح و سلامت و رفاه در بهشت زمینی بزندگی جاوید می‌رسند. این عالم رؤیایی متحقق نشد، اما بشر در راه تسخیر طبیعت و مهار کردن قوای سرکش آن پیروزیهایی بدست آورد و نظم جدیدی در زندگی بشر و جامعه بشری پدید آمد. کانت میانی علم و اخلاق این عالم را مورد تحقیق قرار داد و هگل در آن تحقق روان مطلق و آزادی را دید. اما با ظهور نیچه نشانه‌های شک ظاهر شد و میانی ریاضیات و علوم مورد پرسش قرار گرفت، بطوری که خوش بینی قرن هجدهم و اعتقاد قرن نوزدهم بتزلزل افتاد، یعنی نه فقط میانی اخلاق و فلسفه مورد چون و



اینستا



اسپینوزا

علاقه نشان داد و حتی کتاب "تراکتاتوس" او را در مجالس حوزه می‌خواندند و تفسیر می‌کردند. اما فلسفه ویتگن اشتین در حدود هوزیتویسم منطقی محدود نمی‌شد و برای دفاع از چیزی و مخالفت با رأی و نظری اظهار نشده بود. بعبارت دیگر فلسفه ویتگن اشتین پیچیده‌تر از آن بود که اعضای حوزه وین و راسل - که استاد رسمی ویتگن اشتین بود - می‌پنداشتند و باین جهت تأثیر او در فلسفه معاصر از حدود حوزه وین و آراء راسل و فلسفه تحلیل زبان تجاوز کرد.

فلسفه اگزیستانس نیز در قرن بیستم توسعه و نفوذ بسیار پیدا کرد. این فلسفه که در ابتدا مدافع جلوه وجود فرد آدمی در مقابل سیستم عقلی بود و تذکر می‌داد که چگونه بشر در سیستم‌هایی مانند ایدئالیسم هگل گم و نابود شده است بتفکر آماده‌گر آینده مبدل شد. بنظر یکی از بزرگان این حوزه فلسفی: "در عصری که اطلاعات در باب بشر بیش از هر زمان دیگری است و این اطلاعات به بهترین نحو بیان و منتشر می‌شود، علم ما نسبت بذات و حقیقت آدمی از همیشه مهم‌تر و پوشیده‌تر است."

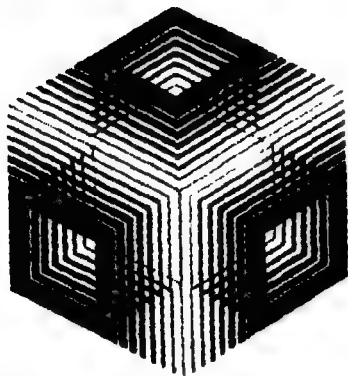
گرچه در تمام فلسفه‌های قرن بیستم زبان جای خاصی دارد، بفلسفه تحلیل زبان نیز باید اشاره کرد. پیروان این حوزه فلسفه را سوء تفاهمی می‌دانند که از ابهام و بی‌دقتی در زبان برخاسته است. در فلسفه پوزگسشن و در مذاهب و حوزه‌های نوگمانتی و نوسارکسی و در استروکتورالیسم زبان و زمان و تاریخ از مسائل عمده است.

نکته‌ای که باید بآن توجه کرد این است که فلسفه مجموعه‌ای از مسائل و مباحث که فلاسفه در طول تاریخ پیش آورده باشند، نیست. فلسفه گفت وجود در گوش زمانی بشر به زبان زمان است و متفکران در حقیقت سخنگویان وجودند. آنان بدان جهت سخنگوی وجود و برخوردار از تفکرند، که در گوش و زبان با زمان وفاق و همنوایی دارند.

در قرن بیستم با اینکه گفته‌اند فلسفه به پایان راه خود رسیده است، فلسفه‌های مختلف وجود دارد و عدد فیلسوفان نیز بسیار است. اما مسأله مهم و اساسی که هر فیلسوف بزرگی را بخود مشغول کرده است، تزلزل در مبانی علم و عمل و در بیان عالم موجود و تأمل در امکاناتی است که فراروی بشر قرار دارد. در این وضع بعضی از متفکران بتأمل و تفکر پرداخته و گروهی نیز بتفکر چاره جویی و رفع مشکل افتاده و بجای فلسفه و بنام آن ایدئولوژی ساخته‌اند. فی‌المثل حوزه وین بقصد دفاع از یک عقیده (اینکه احکام علمی یقینی است) بوجود آمد و تحقیقاتی که اعضای حوزه کردند، همه برای تأیید و اثبات آن عقیده بود. اگر می‌بینیم حوزه وین خوش درخشید ولی دولت مستعجل بود، از آن روست که ایدئولوژی زود

بشهرت می‌رسد و پراکنده می‌شود و برخلاف فلسفه که نفوذ عمیق دارد، در سطح می‌ماند و ریشه نمی‌دواند. این است که ایدئولوگها باندازه متفکران در تاریخ نفوذ نمی‌کنند و در عصر حاضر نیز می‌بینیم که فلسفه تحت تأثیر متفکرانی است که وجه مشترکشان این است که تفکر را با ایدئولوژی خلط نکرده‌اند (از این سخن نباید تحقیر ایدئولوژی یا انکار اهمیت آن دریافت شود) و از میان آنان می‌توان لودویگ ویتگن اشتین اطریشی و مارتین هیدگر آلمانی را نام برد. این دو با اینکه در ظاهر قربانی با هم ندارند، تأثیرشان در تفکر پست مدرن و پست استروکتورالیسم که صورتهای مختلف نیز پیدا کرده است، آشکار است. علاوه بر این هر سال دهها و شاید صدها کتاب در باب فلسفه این دو فیلسوف نوشته می‌شود.

۲- تاریخ فلسفه جدید در کشور ما اخذ و اقتباس پراکنده و احیاناً از روی تفتن یا بحکم الزامهای سیاسی و در بهترین صورت تألیف و ترجمه بقصد تدریس و آموزش بوده است. مترجمان ما کمتر از روی حب و علاقه و بیشتر بر اثر انگیزه‌ها و دواعی خارجی کتاب انتخاب و ترجمه کرده‌اند. کنت دوگوبینو فکر می‌کرد که چون تفکر دکارت اروپایی خالص است، در ایران منشأ تحول می‌شود و با این گمان به ملاسحق لازار تکلیف کرد که کتاب "تقریر..." او را بفارسی برگرداند. شاید افضل الملک کرمانی هم که دوباره این کتاب را از ترکی عثمانی ترجمه کرد، مثل استاد خود مرحوم سید جمال‌الدین اسدآبادی این نظر دکارت را پذیرفته بود که ریشه درخت علم مابعدالطبیعه (فلسفه یا علم کلی) است و شاید می‌پنداشت که با نشر اثر دکارت ریشه علم را در زمین فکرایران و ایرانی می‌نشانند. ولی مشکل این بود که ایشان بیشتر نظر بمیوه داشتند و باین جهت چندان در اندیشه استوارکردن ریشه نبودند و توجه نداشتند که بر طبق رأی دکارت اگر ریشه در زمین مستحکم نشود، درخت هم در زمین تازه پانمی‌گیرد و جوانه نمی‌زند و پرو بال نمی‌دهد و



**کرین از جمله کسانی بود که نشان داد فلسفه اسلامی به این رشد ختم نمی شود و این معنی را بغریبان آموخت که فلسفه اسلامی نه فقط با حملات غزالی و اشکالات فخر رازی پایان نیافته، بلکه نشاط تازه ای پیدا کرده و وارد مرحله دیگری شده است.**

قاعده اگر فلسفه را برای مقصود دیگر بخواهند، در زمین ریشه نمی گیرد و ثمری که از آن می خواهند نمی دهد. نکته ای که باید مخصوصاً بآن توجه کرد، اینست که فلسفه را با علوم قیاس نباید کرد. علوم کارآمد است و در عصر ما از تکنولوژی جدا نیست بهر حال فواید معین دارد و معمولاً آن را برای فوایدش می آموزند. فلسفه فواید قابل محاسبه ندارد و اگر مانند علوم و بعنوان صرف معلومات آموختنی و مکتسب تلقی شود، دیگر ریشه درخت دانش نیست و شاید چوب خشک خشکیده ای بیش نباشد. فلسفه دارای جسم و جان است و آنچه در مدارس بنام فلسفه آموخته می شود و کم و بیش می توان آن را فراگرفت، جسم فلسفه است و همین جسم است که در وقت مناسب در وجود اشخاص مستعد جان پیدا می کند، یا درست بگوئیم، عین جان می شود و فقط در این وقت منشأ تحول است و الا یاد گرفتن لغات و اصطلاحات و معانی و مفاهیم فلسفه و صور استدلال و .... گرچه در حد خود لازم است و اهمیت دارد، فلسفه حقیقی نیست.

وقتی می گویند که در غرب از زمان گالیله و دکارت مابعدالطبیعه اساس علم و تمدن جدید بوده است، نباید گمان کرد که بصرف ترجمه و تعلیم و نشر بعضی آثار فلسفی بنای علم استوار می شود. فلسفه مقدمه علم نیست و آن را در روش پژوهش علمی نمی توان منحل کرد. فلسفه حب دانش است و حب دانش یعنی بستگی و تعلق داشتن باصل و مبدأ دانش و همچنین گوش سخن نبوش داشتن. مقصود این نیست که همه باید فلسفه های غربی را بخوانند و بپذیرند. این امر نه موجه است و نه عملی، اما بهر حال علم بدون علاقه و همت بوجود نمی آید و با تقلید از دیگران نمی توان از یک مرحله تاریخ به مرحله دیگر سیر کرد.

۵- اخذ و اقتباس فلسفه با چند وجهه نظر صورت پذیرفته است. اول وجهه نظر سیاسی و ایدئولوژیک بود. کنت دوگوبینو و بعضی دیگر از مترجمان اوایل دوران ترجمه، وجهه نظر ایدئولوژیک داشتند. بعضی احزاب

سیاسی نیز آثاری را که پشتوانه مرام سیاسی آنان بود، ترجمه کردند، چنانکه حزب توده و بطور کلی احزاب چپ به نشر آثار مارکس و انگلس و بعضی دیگر از نویسندگان مارکسیست پرداختند و دکتر داود منشی زاده، رهبر حزب سومکا، که خیال می کرد آثار آرتنگای گاست، فیلسوف اسپانیایی، مبتای سیاست حزب او تواند بود، در رساله این فیلسوف رایکی در باب تکنیک و دیگر راجع بروشنفکران بفارسی ترجمه کرد (نکته شایان توجه آنست که در سالهای نهضت ملی ایران بعضی از اعضای جوان جبهه ملی باین فکر افتادند که برای ایجاد زمینه فرهنگی سیاست ملی باید آثار مهم فلسفه را بفارسی ترجمه کرد. آنها خود این مهم را بعهده گرفتند و از ترجمه آثار افلاطون آغاز کردند و با همت این کار را ادامه دادند. در این تلقی گرچه نظر سیاسی در کار بوده است، اما فلسفه را وسیله رسیدن بمقاصد سیاسی ندانسته اند، بلکه موقتاً از سیاست، اعراض کرده اند تا اساس و بنای آنرا مستحکم سازند) کتابهای دیگری نیز با این وجهه نظر ترجمه و منتشر شد.

دوم وجهه نظر اهل تفنن است که بیشتر ترجمه های آثار فلسفی نیز بدست آنان رقم خورده است. این ترجمه ها غالباً نادرست و بعضی هم فقط نام ترجمه دارد، چنانکه اگر کسی ترجمه کتاب دشوار فهم "وجود و عدم" ژان پل سارتر را با اصل آن مطابقت دهد، حکم مرزبور را که در ظاهر شدید بنظر می رسد، تصدیق می کند. البته تمام مترجمان حرفه ای را با یک چوب نباید راند و در مورد ایشان یکسان نباید حکم کرد. در میان آنان اشخاص فاضل و صاحب وسواس و دقت نیز پیدامی شوند و اینانند که آثار ادبی و تاریخی را خوب ترجمه کرده اند، اما چون در فلسفه تفنن کرده اند، توفیقی بدست نیاورده اند.

سوم وجهه نظر دانشگاهی و آموزشی است که در نزد استادان و مدرسان فلسفه پدید آمد و آثاری از ارسطو و دکارت و اسپینوزا و جان لاک و بارکلی و هیوم و کانت و هگل و برگسن و جان دیوئی بقلم استادان ترجمه و منتشر شد. بعضی آثار در تاریخ فلسفه و در شرح آرای فیلسوفان نیز بصورت کتاب درسی یا کمک درسی بفارسی درآمد که اهم آنها عبارت است از: جزء اول تاریخ فلسفه امیل بریه، روح فلسفه قرون وسطی نوشته ژیلسون و مجلداتی از تاریخ فلسفه کاپلستون، کتب و مقالاتی در باب تفکر پیش از سقراط و در باب فلسفه سقراط و افلاطون و ارسطو و فیلسوفان تجربی مذهب و کانت و هگل. در دوره دکترای فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران نیز رساله های دکترای بیشتر نوعی فلسفه تطبیقی بود. کتاب نفس ارسطو و اخلاق نیکوماک و کتاب طبیعت ارسطو و اخلاق اسپینوزا و مبانی مابعدالطبیعه اخلاق و تمهیدات کانت رانیز



کانت





پاسکال

**توجهی که جوانان بفلسفه می‌کنند، امیدوار کننده است و اگر این توجه در میدان قیل و قال و غوغا متوقف نشود و راه تفکر دنبال شود، مایه نشاط فرهنگ و علم و سیاست و رهایی از سرگردانی در امور عمومی و اجتماعی می‌شود.**

داوطلبان دکترا ترجمه کردند. در میان صاحبان وجهه نظر آموزشی کسانی نیز تعلق خاطر بفلسفه یک فیلسوف یا یک حوزه فلسفی داشته و گاهی خود صاحب نظر بودند. اکنون با نظر دیگری بتاريخ ترجمه فلسفه اروپایی در ایران بنگریم و ببینیم از آثار مهم فلسفه چه چیزها ترجمه شده و چگونه و به چه صورت فارسی درآمده و چه چیزها هنوز ترجمه نشده مانده است و آیا انتخابی صورت گرفته و ملاکی برای انتخاب وجود داشته یا مترجمان بدون در نظر داشتن ضابطه و رعایت قاعده و ملاکی بترجمه پرداخته‌اند.

در دوره اول ترجمه یعنی در اوایل دوره اسلامی بیشتر آثار ارسطو بهر بی ترجمه شد، اما از آثار افلاطون فقط بعضی گزارشهای کوتاه مثل خلاصه کتاب سیاست (جمهوری) و خلاصه نوامیس بدست مسلمانان رسید. علاوه بر اینها بعضی اجزا و قطعات کتاب تاسوعات افلوپین بنام اثولوجیا (مسوب به ارسطو) و یکی دو رساله از نو افلاطونیان که اینها نیز به ارسطو نسبت داده می‌شد، بهر بی برگردانده شد. اما در دوره اخیر بعضی قطعات و کلمات متفکران یونانی پیش از سقراط و تمام آثار افلاطون و کتابهای قانون اساسی آتن، سیاست، اخلاق نیکوماک، مابعدالطبیعه، طبیعت ارسطو و تاسوعات افلوپین ترجمه شده است. از فلسفه پس از ارسطو تا پایان دوره قرون وسطی فقط یکی دو رساله از سن طوماس آکوئینی را داوطلبان فوق لیسانس و دکترای فلسفه ترجمه کرده‌اند که ظاهراً چاپ نشده است.

بسرگذشت ترجمه کتاب "تقریر" دکارت قبلاً اشاره کرده‌ام. از این فیلسوف در سالهای اخیر کتابها و "رسالات" "ناملات" و "اصول فلسفه" و از پاسکال "تفکرات" و از اسپینوزا کتاب "اخلاق" و بعضی رسالات کوچک و از لیب نیتس "منازلوی" (چاپ نشده) و از جان لاک خلاصه "رساله در باب فهم بشر" و از بارکلی "رساله در اصول علم انسانی" و "سه گفت و شنود" و از دیوید هیوم "تاریخ طبیعی دین" و "تحقیق در علم انسانی" بفارسی ترجمه

شده است.

از آثار قرن هجدهم فرانسه چندین اثر از ژان ژاک روسو و دو کتاب مهم از مونتسکیو و چندین کتاب از ولتر و دیدرو ترجمه شده است. آثار این نویسندگان از اوایل تماس فرهنگ با اروپای متحد مورد نظر منورالفکری اروپا در همان دوران، ترجمه شده بود که متأسفانه آن آثار اکنون در دسترس نیست و این خود یکی از مسائل قابل مطالعه تاریخ اخیر ایران است که چرا این کتابها و ترجمه‌ها حتی در کتابخانه‌ها یافت نمی‌شود. اما اولین اثری که از کانت ترجمه شد، مقدمه کتاب "نقادی عقل محض" بود که در مجموعه‌ای بنام "فلسفه نظری" انتشار یافت. بعد تمام کتاب "نقادی" و همچنین "تمهیدات" و "مبانی مابعدالطبیعی علم اخلاق" بفارسی درآمد. از آثار فیشته و شلینگ چیزی ترجمه نشده و از آثار هگل فقط قسمتی از "تاریخ فلسفه" و مقدمه کتاب "پدیدارشناسی روان" و مقدمه کتاب "زیبایی شناسی" را ترجمه کرده‌اند.

از جمله دلایل کم اقبالی بفلاسفه بزرگ دشواری ترجمه آثار ایشان بوده که متفنان رغبتی بآن نشان نداده‌اند. این حکم در مورد فلسفه بعد از هگل و بخصوص درباره فلسفه قرن بیستم نیز صادق است.

نیچه با این که دشوار است، اما چون زبان رسمی فلسفه ندارد، بعضی آثارش ترجمه شده است. در حدود پنجاه سال پیش دکتر هوشیار فصلی از کتاب "اراده بسوی قدرت" (یا تعبیر مترجم محترم اراده معطوف بقدرت) را ترجمه کرد. کتاب "چنین گفت زرتشت" هم دو بار ترجمه شد. علاوه بر این کتاب "غروب بنها" و "دجال" و "آن سوی نیک و بد" و برداشتی از "فلسفه در عصر تراژدی" نیز ترجمه شده است.

از آثار فیلسوفان قرن بیستم مقاله "خنده" و رساله "معلومات بی‌واسطه خودآگاهی" (از زبان انگلیسی) و کتاب "دو سرچشمه دین و اخلاق" از برگسن و قسمتی از کتاب "صورت‌های تجربه دینی" اثر ویلیام جیمز و کتب "دموکراسی و تربیت" و "منطق" و ... از جان دیوئی و بسیاری از آثار راسل و سارتر و پوپر و بعضی از نوشته‌های یاسپرس و وایتهد و هارکوزه و کاسیرر و هانا آرنست را ترجمه کرده‌اند.

رسالات مفرودهای نیز در شرح و تفسیر فلسفه افلاطون و ارسطو و افلوپین و بیکن و دکارت و اسپینوزا و لیب نیتس و کانت و هگل و نیچه و در باب حوزه‌ها و مذاهب فلسفی پراگماتیسم و اگزیستانسیالیسم و تئوپوزیتیویسم ترجمه یا تألیف شده است. از بعضی کتابهای درسی مفید هم باید یاد کرد که استادان دانشگاهها ترجمه یا تألیف کرده‌اند.

اگر باین فهرست نگاه کنیم، درمی یابیم که ملاک و میزان و نظم و تناسبی بخصوص در امر انتخاب آثار فلسفی برای ترجمه وجود نداشته و اصل الایم فالایم رعایت نشده و آثار بی اهمیت یا کم اهمیتی را گاهی دو مترجم جداگانه ترجمه کرده و انتشار داده اند.

۷- بسیاری از آثار ترجمه شده را کسانی ترجمه کرده اند که از عمق و وسعت مباحث فلسفه اطلاع نداشته و بعضاً با مقدمات آن هم آشنا نبوده اند. باین جهت طبیعی است که تشخیص ندهند کدام کتاب برای ترجمه مناسب تر است. اگر به فهرست نام کتب ترجمه شده و مترجمان آن کتابها نظر افکنیم، متوجه می شویم که تعداد مترجمانی که به مطالب ترجمه خود علاقه و با آن آشنایی داشته اند، اندک است. یک مترجم با تجربه آثار ادبی و تاریخی که یک کتاب دشوار فهم فلسفه را ترجمه کرده است، می گفت که وقتی ترجمه کتاب را آغاز کردم، هیچ چیز از فلسفه نمی دانستم و البته او از این حیث تنها و منفرد نیست. وقتی از میان هزاران دانشجوی اعزامی بخارج تعداد کسانی که در خارج از کشور فلسفه خوانده اند، انگشت شمار است، چگونه می توان توقع داشت که ترجمه آثار فلسفه غربی میزان و ضابطه داشته باشد و در آن تناسب و جامعیت در نظر گرفته شود.

مترجمان ما بیشتر تمایل بترجمه آثاری بوده اند که یا صاحبان آن آثار بهر دلیل مشهور باشند یا مطالب کتابها بفهم همگانی نزدیک باشد، چنانکه آثار سارتر و راسل را که شهرت داشته اند بنحو بد یا خوب ترجمه کرده اند، اما آثار فنی و دقیق این دو فیلسوف مثل "نقادی عقل دیالکتیک" و "فلسفه لیب نیتس" ترجمه نشده است (ترجمه وجود و عدم سارتر را ترجمه نباید دانست). وقتی از سارتر و راسل ترجمه می کردند، چرا هیچکس بفکر بیفاد که چیزی از مورس مولوپوتی یا از لودویگ وینگن اشتین ترجمه کند؟ این هردو در فلسفه معاصر مقام بزرگ دارند. چرا کسی سراغی از هوسرل و ماکس شرل نگرفته است؟ ملاک شهرت و نزدیک بودن مطالب بفهم همگانی و احتمالاً تمایلات سیاسی نه فقط موجب بی تناسبی در مجموعه ترجمه آثار فلسفه شده بلکه علاقمندان بفلسفه از دسترسی به مهمترین و عمیق ترین آثار فلسفه معاصر محروم شده اند.

ما اکنون ترجمه آثار همه فیلسوفانی را که در تفکر معاصر مرجعیت و تأثیر آشکار دارند، در اختیار نداریم. اعتراض نشود که چرا کتابهای پیرس و ویلیام جیمز و بسیاری از نویسندگان فلسفی انگلیسی که معمولاً روشن و آسان نوشته اند و می نویسند، ترجمه نشده است. آنچه گفته شد، این بود که مترجمان کتابهای آسان یا نسبتاً آسانی را که در بازار یافت می شد و پیدا می کردند، بفارسی برگردانند، یعنی مترجمان باستانهای معدودی نه علاقه

بفلسفه خاصی داشتند و نه مراتب فلسفه ها را می دانستند. بنابر این قهری بود که آثار ترجمه شده یک مجموعه وحدانی که بتوان آنرا معرف تمامیت فلسفه غربی دانست، نباشد و این در حد خود مانع ارتباط فرهنگی درخورد است.

البته استادان و دانشجویان دوره های عالی باید مستقیماً با آثار و متون اصلی فلسفه مراجعه کنند، اما تفکر و فلسفه هر قوم همانست که در زبان او ظاهر شده است. هگل می خواست بزبان آلمانی فلسفه یاد بدهد زیرا که هر چه زبان بیشتر با فلسفه آشنا باشد، صاحبان آن زبان با فلسفه آشناترند.

۸- ما برای اینکه در تفکر معاصر شریک شویم، باید با فیلسوفان یونانی و با فلسفه و حکمت اسلامی و با فلسفه دکارت و کانت و هگل و با فلسفه معاصر آشنا و مانوس شویم. بدون این آشنایی نمی توان بطور جدی در ساحت تفکر فلسفی وارد شد (این حکم شامل شعر و عرفان و دین نمی شود). تمام این فلسفه ها را در دانشگاه تدریس می کنند، اما چنانکه باید با تحقیقات مهمی که در باب این فلسفه ها (باستانهای فلسفه اسلامی) شده است، سرو کار نداریم.

در باب تفکر یونانیان قبل از سقراط و در خصوص سقراط و افلاطون و ارسطو و دکارت و کانت بضاعت ما درحد مطالب تاریخ فلسفه موجود و یکی دو رساله مفرده است. در مورد هگل و فلسفه او وضع قدری بهتر است. رساله ای از ژان هیپولیت هگل شناس معاصر فرانسوی و کتابی از مارکوزه به نام "خرد و انقلاب" و نوشته ای از روزه گارودی درباره فلسفه هگل و "فلسفه هگل" استیس و رساله ای در باب پدیدارشناسی هگل تألیف دکتر کریم مجتهدی در زمره معتبرترین آثاری است که در زبان فارسی موجود است. راجع بکتاب استیس و رساله هیپولیت چیزی نمی گویم که دو دانشگاهی آنرا ترجمه کرده اند، اما شهرت مارکوزه و روزه گارودی در ترجمه دو اثر دیگر بی اثر نبوده است.

ما برای اینکه در تفکر معاصر شریک شویم، باید با فیلسوفان یونانی و با فلسفه و حکمت اسلامی و با فلسفه دکارت و کانت و هگل و با فلسفه معاصر آشنا و مانوس شویم. بدون این آشنایی نمی توان بطور جدی در ساحت تفکر فلسفی وارد شد.



حکیم سرواری





هگل

در فلسفه قرن بیستم کتاب و نوشته کم داریم و کمتر در جریان بحثهای معاصرانیم صاحب نظران مسائل سیاسی و اجتماعی نیز قهراً سرکاری با فلسفه دارند، مثلاً آنها نمی‌توانند از آنچه اهل فلسفه در باب دوران پست مدرن گفته‌اند، چشم‌پوشند و بی‌خبر مانند. باین جهت همکاری و هم‌زبانی میان اهل فلسفه و علمای علوم اجتماعی و سیاسی ضروری است.

۹- در سالهای اخیر در وضع فلسفه اسلامی تحول پدید آمده است. هانری کربن که با همکاری بعضی از استادان فلسفه اسلامی و مخصوص یکمک مرحوم علامه طباطبائی و استاد سید حلال‌الدین آشتیانی پژوهش حویلی نیز در باب تشیع و تاریخ فلسفه اسلامی و آثار و آراء فیلسوفان بعد از ملاصدرا انجام داد، فلسفه اسلامی را عبریان و مخصوص به فراسویان معرفی کرده. او بر خلاف شرق شناسان که معمولاً تا چیری بگذشته تعلق پیدا نکرده باشد، بآن نمی‌پردازند، فلسفه اسلامی از آن حیث که زنده است، نظر کرد و کوشید که بر حسب زمینه فکری خود با متفکران اسلامی از درهم زبانی درآید و با آنها در تفکر شریک و همراه شود. آثار و تحقیقات او در فلسفه اسلامی در بعضی نویسندگان و صاحب نظران عربی مؤثر افتاد و این تأثیر بطور مستقیم و از طریق نوشته‌ها و درسهای ژیلبردوران<sup>۳</sup>، دانشمند و صاحب نظر فراسوی وسعت بیشتر پیدا کرد.

تا این اواخر شرق شناسان وانمود می‌کردند که فلسفه اسلامی بعد از غزالی در شرق عالم اسلام پایان یافته و در معرب نیز این رشد که در مقابل تعرض غزالی به فلسفه ایستادگی کرده و کتاب "تهافت التهافت" را در پاسخ ورده کتاب "تهافت الفلاسفه" نوشته، اخلافی که راهش را ادامه دهند، نداشته است. درست است که فلسفه در مغرب عالم اسلام هرگز رونق و نشاطی پیدا نکرد، اما در شرق قصبه صورت دیگری داشت. عجیب این است که این رشد در عرب از فلسفه دفاع کرد و تا آنجا که ما می‌دانیم در شرق کسی در مقام پاسخ گشتن به غزالی برنیامد، اما در آنجا که از فلسفه دفاع شد، این دفاع اثر نکرد و فلسفه را بگشاید نداشت ولی تاریخ فلسفه اسلامی در شرق مخصوص در ایران ادامه یافت (یکی از نتایجی که می‌توان از این واقعه گرفت، اینست که تکلیف فلسفه در جدالها و رده و اثباتها معین نمی‌شود، بلکه فلسفه باید دل داد).

کربن از جمله کسانی بود که نشان داد فلسفه اسلامی به این رشد ختم نمی‌شود و این معنی را بفریبان آموخت که فلسفه اسلامی نه فقط با حملات غزالی و اشکالات فخر رازی پایان نیافته، بلکه نشاط تازه‌ای پیدا کرده و وارد مرحله دیگری شده است. از همان اوان که کربن از موضع پدیدارشناسی (و نه از موضع مرسوم و معمول شرق شناسی و شرق شناسان) و با اطلاع از فلسفه غربی

فلسفه اسلامی نظر کرد، بعضی از استادان فلسفه اسلامی نیز آشنایی با فلسفه غربی را لازم دانستند و آثار و کتب فلسفی غربیان را با رغبت و علاقه مطالعه کردند و حتی بعضی از آنها مثل آقای دکتر مهدی حائری برای مطالعه عمیق تر بدانشگاههای آمریکا و اروپا رفتند. اکنون ببرکت سعی آنان مقدمات گشایش باب بحث و تعاطی افکار میان حکمای اسلامی و فیلسوفان غربی کم و بیش فراهم شده است.

همچنین داوطلبان دوره دکترای فلسفه رسالاتی در فلسفه تطبیقی نوشته‌اند که محور کارشان بیشتر تحقیق و پژوهش در آراء و نظریات حکمای اسلامی بوده است. در برنامه‌های آموزشی دوره فوق لیسانس و دکترای فلسفه، فلسفه غربی و فلسفه اسلامی هر دو آموخته می‌شود و می‌توان امیدوار بود که در آینده محققانی پدید آیند که با آشنایی کافی بفلسفه اسلامی در فلسفه‌های غربی تحقیق کنند و محققان و استادان فلسفه اسلامی نیز اطلاع لازم از فلسفه غرب و آنچه در تفکر معاصر می‌گذرد، داشته باشند و البته رونق فلسفه موقوف بتحقیق این امید است.

۱۰- فلسفه از سنخ علوم رسمی موجود نیست و نه فقط از حیث روش و نحوه تعلیم با آنها متفاوت است، بلکه از حیث فایده و مرتبه و مقام نیز نباید با علوم قیاس شود. اکنون همه تصدیق می‌کنند که آموزش علوم از لوازم زندگی و تمدن کنونی است و گروههایی از مردم درجانی از علم را می‌آموزند و برای هر درجه‌ای از این آموزش‌ها فوایدی معین است، اما اگر بپرسند که فلسفه چه فایده‌ای دارد و چرا باید عده‌ای از جوانان بتحصول فلسفه پردازند، جوابی که فهم همگانی را پسند افتد یا قانع کند، نمی‌توان داد.

یکی از وجوه توجیه مخالفت با فلسفه اینست که بکار نمی‌آید و سودی از آن عاید نمی‌شود. این اشکال جدیدست و نمی‌توان آنرا انکار کرد، اما بمدعیان باید تذکر داد که اگر فلسفه سود مورد انتظار همگان را ندارد، چه بسا که بدون آن نظام سود و زیان قوام نداشته باشد. باین جهت اصلاً فلسفه را برای سود آن نمی‌خوانند. اگر فایده، فایده‌ای است که حصول آن را می‌توان محاسبه و پیش‌بینی کرد، فلسفه فایده ندارد، بلکه معین می‌کند که فایده چیست و شاید اساس و مبنی و راه‌آموز علم مفید می‌شود. فلسفه در اصل و حقیقت علم نیست، بلکه دوستی علم است. مراد از دوستی علم در اینجا علاقه روان شناسی نسبت بمطالعه و آموزش این مطلب یا آن نوشته و مقاله و رأی و نظر نیست (گرچه این هم صورتی از علم دوستی و مدد یافته از دوستی اصلی است)، بلکه شنیدن دعوت بدانایی با سمع قبول است. دانایی شیء، بی تفاوتی نیست که در جایجای قرار گرفته باشد و ما ناآرام متمایل شویم، بلکه دانایی ما را بخود می‌خواند و تا کاشتر

از آن سو نباشد، دوستی دانش پیدا نمی‌شود.

آنچه در کتابهای فلسفه وجود دارد و در مراکز آموزشی آموخته می‌شود، دانش فلسفه است و اصل فلسفه را که دوستی دانایی است، با روشهای عادی و معمولی نمی‌توان آموخت ولی معمولاً تا آن دانش آموختنی حاصل نشود، امید به تحقق حقیقت فلسفه نیز نمی‌توان داشت. باین جهت ما ترجمه آثار فیلسوفان و آموختن مطالب و مباحث ایشان نیاز داریم.

ما باید آثار فلسفه یونانی را بخوانیم و با تفکر متجددان از یونان و دکارت تا هگل و هوسرل آشنا شویم و علاوه بر این فلسفه اسلامی و نیز فلسفه‌های معاصر را فراگیریم. در این صورت اولاً مایابان تفکر فلسفی آشنا می‌شویم ثانیاً چیزی از زمان و امکانات آینده درک می‌کنیم و سرانجام ثالثاً از مقام علم و سیاست و تربیت و سایر شؤون تمدن عصر آگاه می‌شویم و از مشهوراتی که در این ابواب می‌گویند، درمی‌گذریم.

به تفاوت فلسفه با علوم اشاره کردیم، از جمله این تفاوتها اینست که آموختن علوم متوقف بر دانستن یا آموختن گذشته و تاریخ علم نیست اما فلسفه از سوابق خود منفک نمی‌شود و برای رسیدن به مرحله تحقیق و تفکر فلسفی رسوخ در تاریخ فلسفه و تذکر بسوابق تاریخی شرط لازم است. فلسفه اگر در کلیت و جامعیت آن آموخته شود، گوش جان را برای شنیدن ندا و نوای دوستی مستعد و مهیا می‌کند.

۱۱- اکنون در فلسفه رشته‌هایی بنام فلسفه تاریخ، فلسفه دین، فلسفه علم، فلسفه هنر، فلسفه اخلاق، فلسفه سیاست، فلسفه فرهنگ و فلسفه تعلیم و تربیت وجود دارد. هر یک از این فلسفه‌های مضاف یا جزوی صورتی اجمالی یا بسیار اجمالی در فلسفه قدیم داشته است. ولی آنچه اکنون فی‌المثل فلسفه علم یا فلسفه تاریخ خوانده می‌شود، نتیجه تکمیل و تکامل طبیعی و قهری صورتهای اجمالی سابق نبوده است. فلسفه هنر عصر ما نیز کمال مطالبی نیست که در کتاب هنر شاعری ارسطو آمده است. بیان اینکه این فلسفه‌ها هر یک چگونه سیر کرده و چه مراحل را پیموده تا بصورت کنونی رسیده است، آسان نیست و در باب آن اختلاف نظرهای بسیار وجود دارد. ولی می‌توان تصدیق کرد که همه آنها با تحول معنای بشر و شأن و مقام مهمی که در تفکر جدید یافته، پدید آمده است. بعبارت دیگر ظهور این فلسفه‌ها بمقتضای تحول در فلسفه جدید صورت گرفته و آنها را در نسبت با دیگر باید شناخت. ولی ما هنوز کتب و آثار تحقیقی از فلسفه تاریخ، فلسفه هنر، فلسفه علم و فلسفه اخلاق نداریم و با توجه باینکه در فلسفه معاصر بحث در باب تاریخ و تکنولوژی و هنر و علم و اخلاق جای مهمی دارد، مانیز برای درک عالمی که ناگزیر با آن تماس داریم، یا در آن بسر

می‌بریم و برای اینکه با فیلسوفان و متفکران عالم باب گفت و شنود بگشاییم، باید بعنوان فیلسوف - و نه کارشناس و متخصص - در فلسفه‌هایی که نام بردیم، مطالعه و تحقیق کنیم. و البته قبل از تحقیق هیچیک از آنها را بصورت ایدئولوژی شایان پیروی قلمداد نکنیم، بلکه اهل نظر باشیم.

۱۲- فلسفه در ایران سابقه طولانی دارد از هزار سال پیش فلسفه اسلامی را در حوزه‌های علمی تدریس می‌کرده‌اند و اکنون کلاسهای درس فلسفه در مراکز علمی و دانشگاهها نیز دایر است. از زمانی که مدرسه علوم سیاسی تأسیس شد، بعضی مطالب فلسفی جدید را در ضمن دروسهای دیگر عنوان کردند و برای اولین بار در دارالمعلمین عالی روش شناسی علوم تدریس شد و چون در سال ۱۳۱۳ دانشگاه تهران تأسیس شد یکی از رشته‌های آنرا فلسفه و علوم تربیتی قرار دادند و دانشکده‌ای که اکنون در دانشگاه تهران دانشکده ادبیات و علوم انسانی نام دارد، دانشکده ادبیات و فلسفه و علوم تربیتی خوانده می‌شد. کم کم رشته‌های علوم تربیتی و علوم اجتماعی و روان شناسی از فلسفه جدا شد و در دو دانشکده و یک گروه آموزشی قرار گرفت. در سال ۱۳۳۷ در دانشگاه تهران دوره دکترای فلسفه تأسیس شد و اکنون نیز دوره فوق لیسانس و دوره دکترا دایر است. از سالها پیش در دانشگاه تبریز و دانشگاه شهید بهشتی گروه آموزشی فلسفه تأسیس شده بود. اخیراً در دانشگاه اصفهان نیز رشته فلسفه دایر شده و دانشگاه تربیت مدرس نیز در نظر دارد تا دوره‌های فوق لیسانس فلسفه اسلامی و فلسفه علم دایر کند.

توجهی که جوانان بفلسفه می‌کنند، امیدوار کننده است و اگر این توجه در میدان قیل و قال و غوغا متوقف نشود و راه تفکر دنبال شود، مایه نشاط فرهنگ و علم و سیاست و رهایی از سرگردانی در امور عمومی و اجتماعی می‌شود. فلسفه الفاظ و عبارات دشوار و مطلق نیست که در کتابها ضبط شده باشد و محدودی از روی تفنّن یا بر حسب رسم و عادت تاریخی آنرا بیاموزند. فلسفه دوستی دانش و آمادگی برای یافتن راه و توانایی طی طریق است. و این مهم وقتی حاصل می‌شود که درس آن بگوش جان رسیده و شنیده شده باشد و تکرار و تقلید گفته‌ها و نوشته‌های دیگران نباشد.

#### یادداشت

۱- طبقات الاطباء جلد ۲ صفحه ۱۳۵ بعد

2- E.J. Ayer

3- G. Durant



امام محمد عرالی



# گزارشی از اولین سمینار فرهنگ و توسعه

۱ - مردم ما پس از انقلاب و جنگ تحمیلی که سخت اهرمهای توسعه و رفاه را تحت تاثیر قرار داد و به خاطر بی‌نظمی‌های حاصله از این وقایع تاریخی و هجوم نگرشهای گوناگون و توقعاتی که شمایل انقلاب در ذهنها ایجاد کرده بود سرخ زمام امور را باید بدست افرادی دلسوز، مومن به قوانین اسلامی و عجیب با عرق ملی می‌سپردند. در این راه تا آنجا که نیاز بود و با راهنماییهای امام خمینی رحمت... بنیانگذار جمهوری اسلامی، در صحنه فعالیت‌های سیاسی ماندند و به واسطه نمایندگانشان و آرائی که به رئیس دولت جمهوری اسلامی دادند برای رسیدن به جامعه‌ای نظام یافته‌تر، منسجم، پویا، مترقی و با برنامه و نقشه (جهت رسیدن به ایده‌آل‌های) بار مسئولیت خطیر تاریخی را بردوش مستخبین خود گذاشتند.

در این راه انتظارات از قوه‌مقننه و مجریه سروسامان دادن به وضعیتهای پیش آمده، در عین حفظ استقلال و حفظ آرمانهای مکتبی و ملی - بود. لذا بر این اساس دو هدف عمده و اساسی یکی "فرهنگ" و دیگری "توسعه" مسلماً می‌بایستی در هر برنامه‌ریزی مد نظر قرار می‌گرفت. چرا که فرهنگ و توسعه دوپایه لاینفک و اساسی. خصوصاً در کشورهای توسعه نیافته - تلقی می‌گردند. اولی بدلیل انعطاف‌پذیری بالقوه‌اش (در مقابل عملکردهای سیاسی، اجتماعی، اقتصادی) و نهایتاً مرجع اول و آخر تمام امورات؛ و دومی بدلیل پویا و مترقی خواستن جامعه.

۲ - بدیهی است اگر بخواهیم جامعه خود را به لحاظ طبقاتی تقسیم کنیم مسلماً به هرمی خواهیم رسید که قعرترین طبقات، از نظر فرهنگی و اقتصادی اکثریت را تشکیل میدهند. این اکثریت (و تنها به همین

تحول و خیزشهای اجتماعی همواره و در هر عصری نشان از شناخت و نفوذ فکری آن مردم داشته است. مردمی که به حال خود واقف و به آینده و سرنوشت خود مسئولانه نگاه کرده و نهایتاً با دگرذیسی در نگرشها دست به عمل زده و روزگار را به نفع خود عوض کرده‌اند.

روزگار سپری شده ما نیز در این دوده گذشته حکایت از این امر مهم دارد. دگرگونی و انقلاب اسلامی و مقاومت سرسختانه و حق‌طلبانه مردم ما در هشت سال جنگ تحمیلی دقیقاً نشان از جلوه‌های فکری و احساسی این دو سه نسل اخیر دارد.

اما این حرکت‌های عمومی و بسیجی که همراه با ایثارگری انسان‌هایی ارزشمند و والا به سرانجام رسید چه اهدافی را جستجو میکرد؟ آیا در پی یک تحول فرهنگی نبودیم؟ آیا منابع انسانی و طبیعی کشورمان در حراج نبود؟ آیا توسعه را - در تمامی ابعاد و با درنظر گرفتن استقلال سیاسی و خودکفایی اقتصادی - می‌توانیم جزء اهداف انقلاب قرار دهیم؟ و یا به لحاظ فرهنگی آیا می‌توانیم دست یافتن به هویت اسلامی و ملی را نیز جزو اهداف بدانیم؟ البته قصدمان بررسی این مسائل نیست که نظرات اهل فن و حوصله‌ای دیگر را می‌طلبند. بیان این مقدمه صرفاً جهت ارتباط اهداف با موضوع فرهنگ و توسعه است تا هم نگاهی اجمالی به سمینار "فرهنگ و توسعه" و هم تأکیدی بر همایشهایی که در آن دانشمندان، محققین و اساتید پیرامون مسائل زیربنایی و اساسی‌تر جامعه به بحث و گفتگو می‌نشینند داشته باشیم اما:

- (۱) چه ارتباطی میان اهداف انقلاب با موضوع "توسعه" است؟
- (۲) چرا اصلاً فرهنگ و توسعه؟

دلیل) نبض ساختاری جامعه را با نوع تفکر و بسپش خود در اختیار دارند. و در ابعاد مختلف، زمانی فعل و مفعول، و زمانی فاعل و فعال هستند.

در این زمان اگر خوب به وضعیت فرایند اجتماعی نگاه کنیم خواهیم دید که اکثریت جامعه ما در بُعد اقتصادی فعال و در بُعد سیاسی در انفعال بسر می‌برند. از طرفی به سطوح درآمد و مقدار ساعتی که این افراد صرف کار میکنند (به عنوان فعالیت اقتصادی) و از طرفی هم به مقدار آراء مردم در سطح کشور (به عنوان فعالیت سیاسی در این چند ساله اخیر) نگاهی داشته باشیم. به این مذهب دست خواهیم یافت. حال اگر دولت در برنامه‌ریزیهایش این تسوده آسیب‌پذیر را در نظر نگیرد بالطبع قدرت عظیم آنها را رفته‌رفته از دست میدهد که با این حساب نبض ساختاری جامعه نیز بواسطه گروهای خودجوش از ترکیب منظم و منطقی‌اش در می‌آید. تا جائیکه جامعه دوباره به بی‌نظمی می‌گراید. اما برای جلوگیری از این امر نیاز است به حفظ نگرشهای اکثریت با ارزشها و ایده‌آلهای انقلاب، که مسلماً این مسئله نیز امری است فرهنگی. از سویی هم برای گسترش فرهنگ نیاز به رفاه و توسعه است. بنا بر این می‌بایستی توسعه در ابعاد مختلفش قبل از هر چیز صورت بگیرد و بعد برای ارتقاء فرهنگ اکثریت اقدام شود.

□

حال امید است با این مختصر - هر چند ناقص و اجمالی - نظری براهمیت این دو موضوع داشته باشیم تا به اصل سمینار بپردازیم. در مقدمه بولتن از سمینار راجع به همت برگزاری سمینار چنین آمده است: «بی‌تردید هدف دستیابی به توسعه اقتصادی اهمیت خاص آن برای ملل جهان سوم

می‌باشد و قدم نهادن در این راه بی‌بازگشت، آخرین شانس برای بقاء و تداوم حیات آنهاست. جامعه ما نیز که بعد از سالیان دراز حکومت دست‌نشانندگان اجانب، اولین دهه‌های استقلال سیاسی و حاکمیت برسرنوشت خویش را در پرتو تعالیم حیات‌بخش اسلام تجربه میکند از این قاعده مستثنی نبوده و نیل به استقلال اقتصادی که بدون آن حلاوت استقلال سیاسی ممکن است دیرپا نباشد، به عنوان هدفی مقدس و امری خطیر تلقی می‌نماید.

در عین حال با گذشت زمان وعمیق‌تر شدن فاصله بین ملل توسعه یافته با سایر ملل، جبران عقب‌ماندگی دشوار و دشوارتر میگردد. بویژه در شرایط بغرنج فعلی که با وارد میدان شدن متغیرهای جدید و رخ نمودن پدیده‌های ناشناخته در عرصه سیاست و اقتصاد، دستاوردهای اندیشمندان بشری که با جدیت تمام به شناخت جنبه‌های مختلف پدیده توسعه اقتصادی پرداخته‌اند، به طور مداوم اوج و اعتبار خود را از دست میدهند و در مقابل هجوم سهمگین مجهولات و ناشناخته‌ها رنگ می‌بازند.

از این رو جامعه ما در این دوران سرنوشت ساز از تاریخ طولانی و پرافتخار خویش، باید با اتکا به ذهن خلاق و اندیشه عمیق متفکران و با استفاده از منابع غنی فرهنگ خویش که عظیم‌ترین و با ارزش‌ترین سرمایه‌هاست، در جستجوی شیوه‌ای نو و پاسخی جدید برای سئوالات بی‌جواب مقوله توسعه و توسعه نیافتگی برآید.

در این راستا برگزاری نشستها و مجامع فرهنگی و فراهم کردن جریب‌های علمی بین اساتید و اصحاب اندیشه و اهل نظر، از اهمیت خاصی برخوردار است...»

در همین مقدمه پیرامون اهداف برگزاری سمینار چنین آمده است: «هدف ما از برگزاری سلسله سمینارهای فرهنگی و نخستین قدم، اولین سمینار ملی فرهنگ و توسعه نیز دقیقاً تلاش در جهت ایجاد فضاهای مناسبی برای بحث و بررسیهای علمی در مقوله فرهنگ و چگونگی استفاده از منابع فرهنگی در جهت دستیابی به توسعه است.»

جلسه افتتاحیه این سمینار صبح روز شنبه ۲۴ مهرماه ۱۳۷۲ با حضور وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی و جمعی از دانشمندان، اساتید، و محققین کشورمان برگزار شد که طی آن دکتر لاریجانی ضمن تاکید بر لزوم تشکیل چنین سمینارهایی اظهار داشتند: «... ما می‌خواهیم کشوری توسعه یافته، مدرن، و با هویت اسلامی داشته باشیم که در آن فرهنگ اسلامی و رشد و تعالی بشر حاکم باشد... توجه به معنویات و نیازهای روحانی انسانها از سویی و دقت نظر به معنای آینده فکری از سوی دیگر دو معنای پایدار است که در توسعه فرهنگی کشور باید به آن توجه شود ... توسعه یافتگی یک بحث کیفی فرهنگی است و تا زمانیکه در عرصه فرهنگ تحولی جدی و همه جانبه صورت نگیرد عرصه‌های دیگر جامعه متحول نخواهد شد...»

دکتر لاریجانی در ادامه سخنان نسبت به نسل علاقمند به حرکت کیفی حکومت اسلامی اظهار امیدواری کردند تا با تلاش و کوشش همه جانبه برای شناخت توسعه کیفی و کمی در داخل کشور بتوانند برای سایر نسلهای مسلمان مدل مناسبی باشند.

در این جلسه دکتر حسن سبحانی دبیر جشنواره و معاونت پژوهشی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی ضمن تشریح

چگونگی برگزاری سمینار و ارائه اطلاعاتی پیرامون مقالات رسیده گفتند: «عامل سرمایه و نیروی انسانی دو متغیر عمده در مسیر توسعه هستند که باید متغیر دیگری تحت عنوان هزم ملی و مشارکت موثر مردم در برنامه‌های توسعه نیز در کنار آنها قرار گیرد... و باید به این نکته توجه کرد که به جای اینکه فرهنگ، بخشی از برنامه‌های توسعه باشد همه فعالیتها بر بستر فرهنگ احصا شود... تجربه نشان داده است هرگاه مردم با تمام وجود برای به ثمر رسیدن یک مسئله تلاش کرده‌اند آن مسئله به بهترین نحو انجام شده است...»

محورها و موضوعات مورد نظر در اولین سمینار ملی فرهنگ و توسعه عبارت بودند از:

۱- جایگاه عوامل فرهنگی در توسعه اقتصادی

۱.۱- بررسی عناصر فرهنگی مساعد برای توسعه اقتصادی

۲.۱- موانع فرهنگی توسعه اقتصادی

۳.۱- میزان تاثیر عوامل فرهنگی بر جریان توسعه اقتصادی کشورهای مختلف

۴.۱- نقش فرهنگ در هدایت زدگی اقتصادی بشر.

۵.۱- فرهنگ مشارکت و توسعه اقتصادی.

۲- فرهنگ اسلامی و ملی و توسعه اقتصادی کشور

۱.۲- دیدگاه اسلام درباره توسعه اقتصادی

۲.۲- نقش تعالیم اسلام در جریان توسعه اقتصادی

۳.۲- فرهنگ کار و تولید در اسلام و ایران

۴.۲- بررسی ویژه‌گیهای فرهنگ ملی از نظر آثار آن در جریان توسعه اقتصادی

۵.۲- عوامل فرهنگی ظهور و افول تمدن اسلامی

۶.۲- بررسی نقش عناصر فرهنگی در جریان تحولات اقتصادی دو قرن اخیر ایران.

۳- برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری بخش فرهنگ

۱.۳- ضرورت برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری بخش فرهنگ

۲.۳- مسائل و مشکلات برنامه‌ریزی بخش فرهنگ

۳.۳- آثار سیاست‌گذاری‌های فرهنگی بر توسعه اقتصادی کشور

۴.۳- آثار سیاست‌های اقتصادی بر فرهنگ.

۵.۳- نقش آرداساری و خصوصی سازی در حرایات فرهنگی.

۶.۳- اثر سیاست‌های تعدیل اقتصادی بر بخش فرهنگ

۷.۳- جایگاه فرهنگ در برنامه‌های عمرانی اول و دوم.

۸.۳- اثرات پیشرفت تکنولوژی بر فرهنگ.

۹.۳- نقش ارتباطات در جریان تحولات فرهنگی

۱۰.۳- جایگاه بخشهای سه گانه (دولتی، تعاونی و خصوصی) در برنامه‌ریزی، و سیاست‌گذاری بخش فرهنگ.

۱۱.۳- ارزیابی آثار سرمایه‌گذاری بخشهای سه گانه (دولتی، تعاونی و خصوصی) در بخش فرهنگ.

۱۲.۳- ضرورت سرمایه‌گذاری بخش دولتی در فرهنگ

۱۳.۳- ضرورت توجه به ویژگیهای فرهنگ قومی در جریان برنامه‌ریزی بخش فرهنگ.

۴- بررسی وضع موجود توسعه فرهنگی کشور

۱.۴- روند تحولات شاخص‌های فرهنگی کشور.

۲.۴- بررسی تطبیقی شاخص‌های فرهنگی

کشورهای مختلف.

۳.۴- رسانه‌ها و توسعه فرهنگی کشور.

در این سمینار حدود ۱۴۵ مقاله به دبیرخانه سمینار ارسال شده بود که همگی بدون نام و عنوان نویسنده که به کمیته علمی ارجاع و از میان آنها تعداد ۲۲ مقاله جهت ارائه در سمینار و ۲۵ مقاله نیز جهت چاپ انتخاب شده بود که فهرست آنها را ذیلاً می‌آوریم.

الف) فهرست مقالات منتخب جهت ارائه.

۱- بعضی از موانع فرهنگی توسعه اقتصادی در ایران (مقایسه با ژاپن) / دکتر امیرباقر مدنی / عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی

۲- جمع‌گرایی فرهنگی، مدیریت مبتنی بر مشارکت و توسعه / دکتر شهرناز مرتضوی / عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی

۳- آموزش برای توسعه / وحید محمودی / عضو هیئت علمی دانشگاه شاهد

۴- عوامل روانشناختی موثر در توسعه / علیرضا سالار بهزادی

۵- امکان‌پذیری برنامه‌ریزی فرهنگی / دکتر مرتضی ایمانی راد / عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی

۶- موانع فرهنگی توسعه روستاها / دکتر عزت‌الله سام آرام / عضو هیئت علمی دانشگاه علامه طباطبائی

۷- باورهای فرهنگی مناسب توسعه ایران / حبیب‌الله زندوانی / دانشجوی دکترای جامعه‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس

۸- فرهنگ و استرس / دکتر منوچهر محسنی / وزارت بهداشت، درمان و آموزش پزشکی

۹- استراتژی فرهنگی توسعه، پیش‌نیاز استراتژی توسعه اقتصادی / دکتر محمد

حسین سلیمی / دانشیار و رئیس دانشگاه صنعتی امیرکبیر.

۱۰. فرهنگ و توسعه اقتصادی / علامرضا صدیق اورعی / عضو هیئت مدیره انجمن جامعه‌شناسان ایران

۱۱. نقش آموزشهای اقتصادی در فرهنگ و رفتار بوجوانان / دکتر مسعود هاشمیان و مصطفی عبادزاده / اعضاء هیئت علمی دانشگاه اصفهان

۱۲. تضادهای موجود در اندیشه توسعه ایرانیان طی دو قرن اخیر / مقصود فرامست خواه / عضو هیئت علمی دانشگاه تبریز

۱۳. طرح پیشنهادی برای تشکیل بانک اطلاعات فرهنگی / دکتر عباس خُری / عضو هیئت علمی دانشگاه تهران

۱۴. مشارکت و برنامه‌ریزی توسعه / دکتر فرانک میم‌الدینی / استادیار دانشگاه شیراز

۱۵. اهمیت اشتراکات استنباطی در توسعه یافتگی / دکتر محمود سریع‌القلم / عضو هیئت علمی دانشگاه شهیدبهشتی

۱۶. امروزی شدن فرهنگ و ارزیابی و اندازه‌گیری آن / پرویز اجلالی / کارشناس سازمان برنامه و بودجه

۱۷. بررسی تطبیقی شاخصهای فرهنگی ایران با سایر کشورهای جهان / محمد اسماعیل ریاحی / دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه تربیت مدرس

۱۸. مثلث عدالت اجتماعی، اعتلای فرهنگی، و رشد اقتصادی / دکتر فریور رئیس دانا / کارشناس ارشد اقتصاد

۱۹. ریشه‌های فرهنگی اقتصاد / سیدمحمد رضاامیری / عضو مرکز تحقیقات دانشگاه امام صادق (ع)

۲۰. نقش تعالیم اسلام در جریان توسعه اقتصادی / محمد منصور نژاد

#### ب) فهرست مقالات منتخب جهت چاپ

۱. اثرات ضعف رشد اقتصادی بر رفتار اقتصادی و فرهنگی خانواده‌ها / دکتر حیدرپوریان / دانشیار موسسه عالی پژوهش در برنامه‌ریزی و توسعه

۲. موانع فرهنگی توسعه یا بررسی زمینه‌های ایجاد پیوند میان فرهنگ و توسعه اقتصادی / دکتر غلامرضا فدایی عراقی / عضو هیئت علمی دانشکده علوم تربیتی دانشگاه تهران

۳. خطاهای هائورن در توسعه یافتگی فرهنگی / دکتر محمدرضا بهرنگی / دانشیار دانشگاه تربیت معلم تهران

۴. فرهنگ و خصوصی‌سازی / دکتر سیدمهدی الوانی / دانشیار دانشگاه علامه طباطبائی

۵. نقش اندیشه دینی در فرایند توسعه / نعمت... اکبری / عضو هیئت علمی دانشکده علوم اداری و اقتصادی دانشگاه اصفهان

۶. موانع فرهنگی توسعه / دکتر ژاله شادی‌طلب / عضو هیئت علمی دانشگاه علوم اجتماعی دانشگاه تهران

۷. عوامل فرهنگی در توسعه اقتصادی / پرفسور احمد خلیلی / استاد جامعه‌شناسی دانشگاه پاریس

۸. مقدمه‌ای بر فرهنگ توسعه / دکتر نادر قومولو / مدرس دانشگاه آزاد اسلامی

۹. برنامه‌ریزی فرهنگی در برنامه‌های اول و دوم / علی ذوهلم / مدیرکل طرح و برنامه‌ریزی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

۱۰. اثرات پیشرفت تکنولوژی بر فرهنگ / محمدعلی محمدی فروشانی / کارشناس ارشد سازمان مدیریت صنعتی

۱۱. انسان در مرکز مدار فرهنگ و اقتصاد / محمد شکوهی زنجانی

۱۲. ضرورت برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری بخش فرهنگ / اردوان وزیری

۱۳. گذری بر روند مسائل فرهنگی کشور از پیروزی انقلاب تاکنون / حسن دادخواه / عضو هیئت علمی دانشگاه شهید چمران اهواز

۱۴. نقش تکنولوژی و ارتباطات در تحولات فرهنگی / شهروز رستگار نامدار

۱۵. جایگاه عوامل فرهنگی در توسعه اقتصادی / فرشته یزدانی بروجنی

۱۶. الگوی مشارکت مردمی در فرایند توسعه فرهنگی / دکتر محمد مسعود منصوری / گروه برنامه‌ریزی و تحلیل سیستمهای دانشکده مهندسی صنایع - دانشگاه علم و صنعت ایران

۱۷. برخی آسیبهای اقتصاد سیاسی در باز تولید فرهنگ ضد توسعه / همایون فریور / عضو هیئت علمی دانشگاه ارومیه

۱۸. اثرات پیشرفت تکنولوژی بر فرهنگ / علیرضا خاکی

۱۹. رشد اقتصادی و توسعه فرهنگی: معادله‌ای برابر یا نابرابر؟ / دکتر مهدی علانی حبیبی / استادیار دانشگاه پیام نور مشهد

۲۰. ویژه‌گیهای فرهنگ ملی و آثار آن بر جریان توسعه اقتصادی / غلام‌حسین رهبری

۲۱. فرهنگ عقلانی و توسعه ملی / غلام حیدر ابراهیم‌بای سلامی

۲۲. نقش دانشگاه در تقویت منب فرهنگ جامعه / حسین علی ترکمانی / عضو هیئت علمی دانشگاه بوعلی سینا همدان

۲۳. مشکلات برنامه‌ریزی بخش فرهنگ / احمد مسجدجامعی / معاون فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

۲۴. صنعت در برابر سنت یا بر فراز آن / دکتر مرتضی فرهادی / عضو هیئت علمی



این سمینار تا عصر روز ۲۶ مهرماه (۱۳۷۲) در سالی اجتماعات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی برقرار بود در آخر قسمتی از مقاله "مثلث رشد اقتصادی، اعتلای فرهنگی و عدالت اجتماعی" نوشته دکتر فریدون رئیس دانا را به خاطر مشترک بودن موضوع آن با موضوع محوری این شماره نامه فرهنگ ضمیمه این گزارش می‌کنیم. لازم به توضیح است که این مقاله به عنوان مقاله سرتر در سمینار مطرح گردید.

## عدالت اجتماعی، اعتلای فرهنگی، توسعه اقتصادی

عدالت اجتماعی، اعتلای فرهنگی، توسعه اقتصادی

بهم پیوستگی انکارناپذیر رشد اقتصادی و اعتلای فرهنگی و ضرورت تبیین پایه‌یی حوزه فرهنگی از طریق واقعیت‌های اقتصادی ما را برآن نداشت که ضرورت و حد و اندازه مطالعه مستقل مساله فرهنگی را فراموش کنیم. این امر جهت کشف بازدارندگی‌های گذشته و هم در جهت مطالعه مستقل مساله فرهنگی را فراموش کنیم. این امر جهت کشف بازدارندگی‌های گذشته و هم در جهت یافتن راه‌های تأثیر و تسهیل آنها بر توسعه اقتصادی و بالاخره هم برای کشف چگونگی نفوذ مؤثر عوامل اجتماعی - اقتصادی در آنها در جهت ارتقاء و بالندگی‌شان، معنا پیدا می‌کند.

بخشی از فرهنگ جنبه فعال و رشد دارد. بر ذخیره‌های نمایشی، بخش شناخت، پردازش، استنتاج و راه‌یابی به سمت آینده‌های تعریف شده را اضافه می‌کند.

مساله منطقی واقعیت، از شناخت زور و نیرنگ قدرتها گرفته تا محدودیت دانش و امکانات با مساله تلاش برای راه‌یابی مخلوط نمی‌کند. به عبارت دیگر به دلیل محدودیت‌ها و بازدارندگی‌ها از حرکت نمی‌ماند. این فرهنگ مرکب از انسان‌هایی است که دارای توانایی، مهارت، هشیاری و مسئولیت. هستند چنین انسان‌هایی در دامن فقر، انزوا، بی‌بهداشتی، و دیگر نکتتهای عقب‌ماندگی رشد نمی‌کند، مگر با نبوغ استثنایی و یا مگر از گونه شور شکرانی بی‌مس و کم تجربه و با بینشی محدود. اگر رهایی و آزادی فرد با معنای توسعه عجیب باشد، هرگز مسئولیت‌گریزی اجتماعی نشان تجدد و قرار گرفتن در شاهراه رشد و توسعه نیست این که زندگی انسانها بدست تصادف باشد ولی گروهی ممتاز بتوانند معنای زندگی خوب را خودشان تعبیر کنند و به هر بها به دنبال آن بروند شنیده‌ایم، در تجربه انقلاب صنعتی و رشد سرمایه‌داری، نخست روحیه ترک دنیایی شکسته شد، که این نیز ربطی به این که اخلاق خودگرایی انحطاط امیر رواج باید و توصیف زندگی از طریق منافع منزوی و به شدت سودطلبانه و خویش‌بینانه، در میان مردم شکل بگیرد ندارد. این اخلاق بخش دیگری از عقب‌ماندگی فرهنگی و نارسایی مرامی برای رسیدن به مرحله توسعه است.

تقویت روحیه خویش‌خواهی مخرب در میان توده‌های مردم، در شرایطی که نورم و تخریب آینده مادی برای پایدار کردن در ذهن‌ها و حاطره‌ها نهاده شده است، و اینها همه از نبود امنیت اجتماعی ناشی می‌شود. آن زمانی که شرایط سستی به نوعی امنیت اجتماعی را پدید می‌آورد و زندگی در سطوحی پائین‌تر به تعادل می‌رسید، گذشته است. حال هر چیز دستخوش تغییرات و

آثار رشد بازار و انباشت سرمایه شده است که آنها در جوامع کم توسعه‌گی از نهایت ناهنجاری و ناموزونی برخوردار است چنین تحولی اگر به تقویت بنیه اقتصادی کافی برسد می‌تواند تاب تحمل عوارض ناشی از فقر و بیکاری و بی‌خانمانی را بیاورد زیرا کل اقتصاد دارای نیروی سیطره و امکان پنهان کردن دردهایش را دارد. چنین چیزی را اقتصاد ایالات متحده تجربه می‌کند: غنا و قدرت خیره‌کننده در برابر فقر و در کنار خیابان زیستن و مردن. اما اقتصادهای پیشرفته دیگر کشورها به قوانین پیشرفته امنیت اجتماعی دست یافته‌اند. در این جوامع کم توسعه که زیر تهاجم آثار نارسایی و موزونی جهان سرمایه‌داری و هم زیر سلطه گروه‌های داخلی قرار دارند و به قدر کافی تحول نمی‌یابند، بی‌آنکه گناهی متوجه مردمشان باشد، فقدان امنیت اجتماعی و فروریختن مهارگرهای خودبخودی، به فراگیر شدن اخلاق فردگرایانه و نهضت‌طلبانه و نادیده گرفتن منافع اجتماعی منجر می‌شود و چنین است که دیگر در خیابانهای شهرهای بزرگ مساله از حد ناسازگاری ساختار فیزیکی گذرگاهها با فشار خودروها و عدم رعایت مقرراتی فراتر رفته و خویش‌خواهی دیوانه‌وار در آن جا می‌افتد. در چنین شرایطی تجاوزکاران به حقوق مردم، اعم از اینکه به قدرت مالی و امکان تاسیس قانونی در صورت تصادف منجر به فوت دیگران اعتماد داشته باشند و یا فقط از خیره‌سری جنون‌آمیز بهره برده باشند، فضای رشد می‌یابند. و از همه بدتر این که تجدد خواهان ما، همه این ناهنجاری بخش اخیر را به حساب عدم بلوغی می‌گذارند که گویا مسئولیت آن متوجه خود مردم است که مانع از بالغ شدن خود می‌شوند و ضمناً گویا ممکن است مستقل از

هر پیشرفت اقتصادی و اجتماعی دیگر به بلوغ تبدیل شود (شاید با گذشت دهها ده یا صدها صد سال).

مسئله تأمین اجتماعی به سرمایه و امکانات مادی نیاز دارد. اما شرایطی را در نظر بگیریم که در آن تأمین اجتماعی تقریباً غایب بوده و ارزشهای اقتصادی تراستها نیز بدلیل ساختار ناموزن اقتصادی، به گونه‌یی متمرکز در دستهای چند انباشت شده‌اند. واضح است که در این صورت تقویت نظام عدالت اجتماعی می‌تواند به منزله انتقال منابع از محلهای تجملی با حاصل و ناکارآمد و حتی مضر و تورم‌زا به سمت تأمین اجتماعی باشد که زمینه‌ساز رشد فرهنگی است.

اما مسئله تنها در حد تأمین اجتماعی و آثار خودبخودی آن حل نمی‌شود. جزئی از توسعه، فرهنگ است که آن نیز بطور مشخص با امکانات انسانی در استفاده از شیوه‌ها و فنون تازه و با رشد و مهارت تخصص‌سازی دارد. چنین امکاناتی محصول یک تصمیم یک شبه نیست. بلکه یک فرایند است. فرایندی نیازمند انباشت در تولید، ایجاد فضاهای آموزشی، خدمات رفاهی و پشتیبانی کننده فرهنگی و نظایر آن. بنابراین سیاستهایی که امکانات رشد همگانی و افزایش کارآمدی را فراهم می‌سازند زمینه‌ساز رشد تخصصی و بهره‌برداری مؤثر از منابع سرمایه و تکنولوژی هستند. این امکانات، از طریق توزیع مجدد منابع به نفع توسعه انسانی میسر می‌شود. بخشی از چنین فرایندی با سیاستهای توزیع عادلانه‌تر درآمد و افزایش عدالت اجتماعی پیوند دارد.

از نظر روانشناسی اجتماعی، رشد فرهنگی مردم، بجز منابع مادی به شخصیت، احساس امنیت و حضور در

تصمیم‌گیریها نیاز دارد. مردمی که مسئول سرنوشت خود هستند و نظراتشان در زندگی اجتماعی خودشان اعمال می‌شود و نخبگانشان به معنای واقعی در صحنه فعالیت قرار داشته چهار اجحاف و تنگ‌نظری و دشمن خود نمی‌شوند، در برابر اشاعه روحیه لومپنی و فقر فرهنگی مقاوم‌تر از مردمی منزوی و خودبین خواهند بود. احساس برابری در مقابل قانون با سایر شهروندان احساس قوی و پیچیده نیست که سابقه تاریخی منفی را در شمار زیادی از کشورهای کم‌توسعه، از جمله در کشور ما، پشت سر خود دارد. این احساس تا حد زیادی البته از طریق امکانات مادی فراهم می‌شود. به همان مورد رانندگی توجه کنید. در صورت بروز تصادف نادارها از پرداخت جریمه‌ها و ارائه وثیقه ناتوانند ولو آنکه تصادفشان تصادفی باشد ولی داراها می‌توانند بآرامی بیشتر مسئله خود را حل کنند، ولو آنکه تصادفشان ناشی از بی‌توجهی به حقوق مردم باشد. این یعنی نابرابری. اما اگر در همان ساختار قانونی موجود نیز قرار بگیریم، مسئله بی‌توجهی، اجحاف، پارتی‌بازی، هدر رفتن وقت، نادیده گرفتن شکوایه‌ها، با حفظ ماندن و حرمت و آبرو و مال و جان مردم در روستا و کوه و شهر و کوچه و بازار می‌تواند عامل بازدارنده‌یی در تأثیرگذاری برنامه‌های رشد فرهنگی و خلاق سازی انسان باشد. و این نیز بخشی از برنامه توسعه اجتماعی و سیاسی به حساب می‌آید.

برنامه‌های رشد فرهنگی اگر بخواهد از مدرسه تا دانشگاه، از رسانه‌های عمومی تا سخنرانیهای محدود را وسیله خود قرار می‌دهد، نمی‌تواند مقطعی، در خلاء و بی‌پیوند با بقیه ابعاد و برنامه‌های توسعه باشد. ارتقای فرهنگی مردم نمی‌تواند فقط

وسیله رشد اقتصادی تلقی شود. بدینسان در توسعه فرهنگی لازم است این شیوه‌ها جا بیفتند: اصل آموزش همگانی، بکار گرفتن بیشترین نیروهای روشنفکری و تخصصی و هنری، ضربه‌زدن به خودبینی و شیوه توجیه مسایل اجتماعی از طریق انگیزه‌های محدود فردی، مبارزه با روشهای مستقیم و غیرمستقیم نظرات دیگران، قدرتمند بودن در دفاع و توجیه منافع اجتماعی در مقابل منافع شخص‌گرومی و یا حتی داد و قالهایی که بیشتر با منافع لحظه‌یی و خوشامدهای عوامانه سازگار است تا با توسعه فرهنگ، پیوستن رشد فرهنگی با اخلاق مسئولیت‌پذیری اجتماعی، حمایت از اخلاق همبستگی انسانی تا حدی فزاینده از پیش محدود ملی و قومی، تقویت خرد و شجاعت در شنیدن و یادگیری حرفها و تجربه‌های دیگر از موضعی فعال، اعتماد به نفس و بالاخره میرا بودن از منابع ویژه‌یی که حرکت در راستاهای ایدئولوژیک و وابستگی‌هایی خاص را بجای فرهنگ و توسعه جا می‌زنند.

# مطالعات ایرانی در اتریش

## تاریخچه

اندای مطالعات را درباره فرهنگ زبان ایرانی در اتریش میتوان در ارتباط نزدیک یا بوجود آمدن رشته عثمان‌شناسی در قرن ۱۷ میلادی دانست که بعلمت جنگهای عثمانیها و همسایگی آنها با ایران که شدیداً تحت تأثیر فرهنگ ایرانیان قرار داشتند. شرایط سیاسی وقت احتیاج مرم را ایجاد میکرد که به زبان با اهمیت آن زمان یعنی ترکی عربی و فارسی و نیز علوم اسلامی آشنایی حاصل گردد.

در سال ۱۶۸۰ میلادی در وین کتاب لغتی به زبان سخنران لاتین "تساووس لینگواروس اورینتاروم" بکوشش محقق بنام "ماریانریا" افتتاح شد که از مسؤولان برجسته آن در لوای خدمت سیاسی محقق معروف "یورف فن هامر بورک شتال" بود که بوسیله انتشارات خود در زمینه اشعار و ادبیات فارسی و ترجمه اشعار فارسی قرون جدید کمک کرد.

## انستیتوی شرقشناسی

با تأسیس انستیتوی حاورشناسی فعالیتهای علمی و زبان‌شناسی و همچنین آموزش و تحقیق آن از سال ۱۸۸۶ به دانشگاه وین انتقال یافت که در این انستیتو علاوه بر ترک‌شناسی و زبانهای سامی زبانهای قدیم و جدید ایران نیز وجود دارد. تاریخچه دقیق آنرا میتوان در کتابخانه دانشگاه تحت عنوان زیر مطالعه کرد:

ترک‌شناسی و ایران‌شناسی در اتریش، ترک‌شناسی و اسلام‌شناسی در دانشگاه وین  
ار کتاب "جشن شصدمین سال دانشگاه وین"

مذتهاست که در انستیتوی نامبرده دانشگاه وین رشته زبان فارسی جدید بوسیله استادی بصورت کلاسهای زبان مقدمانی و پیشرفته فارسی بصورت هر کلاس هفته‌ای دو ساعت برقرار میگردد.

علاوه بر آن سالهاست که بطور متناوب گاهگاهی بوسیله پروفیسورها و محققین محتملی که حتی اغلب ریان مادریشان نیز فارسی است، با ایجاد خطابه و نطقهای محتملی درباره تاریخچه اسلام‌شناسی در ایران ادبیات و فرهنگ فارسی انستیتو تقویت میگردد.

البته محبت ایران قدیم را در دانشگاه وین از خانم استادی بنام "اریکابلایب ترو" در چهارچوب علم باستانشناسی آسیای نزدیک تحت عنوان "زبانهای سامی قدیم و باستانشناسی خاورمیانه میتوان بمدت دو تا چهار ساعت در هفته آموخت.

## دانشکده علوم زبانها

در دانشکده علوم زبانهای وین و در چهار رشته تحصیلی هندوژمن شناسی که تحت نظارت آقای پروفیسور "مایرهور" که در زمینه زبانهای ایران باستان و نامهای آن دوره تبحر دارد، با همکاری سه استاد دیگر در زبانهای فارسی قرون میانه و جدید و همچنین زبان پشتوی افغانستان میتوان تا اخذ درجه دکترا پیش رفت.

## انستیتوی سکه شناسی

دانشکده سکه شناسی دانشگاه وین (منطقه ۹ وین کوچه رتن‌هاوی ۱۱/۶، تلفن ۴۲۴۴۹۹ یا ۴۲۰۲۲۷) یک امکان جدید تخصصی توسط پروفیسور دکتر روبرت گوبل که بجهت تحقیقاتش در زمینه ضرب سکه در رمانهای ساسانیان، مونهای ایرانی (قبیله جنگجویی در آسیای میانه) و کوشان و

همچنین در زمینه صنعت آینه‌سازی ساسانی تحقیقاتی درباره مجسمه گاوهای نر سفالی ساسانی همراه با تنظیم یک شیوه جدید شرح و طبقه‌بندی کننده است که بر اساس هیرالدیک (هنرشناسی پرچم و نقشها) نوشته شده، و همچنین تحقیقاتی در زمینه‌های مختلف و مهم باستان‌شناسی و تاریخ هنر و فرهنگ و همچنین زمان و حادثه‌شناسی ایران و آسیای میانه قبل از اسلام.

در ادامه مباحث سخنرانی و تدریس که با گذشت سالها تغییر می‌کند، یاد میگردد:

"تاریخ کشور ساسانیان"، "تاریخ قبایل وحشی ایران در باختران و هنر و تاریخ کوشان" و همچنین "سخنرانیها و مجالس تدریس سکه‌شناسی درباره شرق باستان با توجه ویژه بضرع سکه در عصر هخامنشیان، ارشکیان، ساسانیان، مشکاس و پهلوی همچنین در عصر کوشان.

استاد دانشگاه آقای دکتر میخائیل آلرام بعنوان شاگرد قبلی و همکار (همچنین در کمیسیون ایرانی آکادمی علوم اتریش این مجالس درس و سخنرانی را توسط تمرینات و سمینارها طوری ادامه میدهد که برای دانشجویان دوره تحصیلی پر حجم و عمیقی بطور رضایت‌بخش عرضه میگردد. این دانشکده یک کلکسیون سکه با مقداری سکه ایرانی و بیش از همه یک لیست کارتی مرکزی سکه‌شناسی را دارا می‌باشد که در حال حاضر با ۶۳۰۰۰۰ کارت معور از سکه بزرگترین لیست در جهان است. در این لیست بخش ایران از زمان آنتیک (یونان باستان) تا قرن هفتم بزرگترین قسمت را تشکیل می‌دهد.

## تاریخ هنر

در دانشکده تاریخ هنر در دانشگاه وین

(منطقه ۹ وین، ساختمان جدید دانشگاه، خیابان دانشگاه شماره ۷، تلفن ۲۶۱۲/۴۳۰۰) ستادی برای هنر و فرهنگ غیر اروپائی (دو ساعت در هفته) با مجالس درس دربارهٔ چین، ژاپن، هند و اسلام دایر است. این رشته تحصیلی بصورت مرحله‌ای تغییر می‌یابد و بعنوان رشتهٔ درسی اجباری برای تاریخ‌دانان غیر شرقشناسی است. کارنامهٔ تحصیلی نیز برای این درس عرضه می‌گردد. دانشکدهٔ یوزف اشتر سیگوفسکی با پهنهای زندها آن در مورد تمامی رشته‌های هنر شرقی امروز بافسانه می‌ماند. در دانشکدهٔ تاریخ هنر دانشگاهن گراتس تاریخ هنر اسلامی و هندی توسط پروفیسور دکتر هاینریش گرهاردفرانتس که در این زمینه از نظر تحقیقاتی نیز فعالیت می‌نماید و تاریخ عمومی هنر را تدریس میکند، بعنوان رشتهٔ غیر مستقل تدریس می‌گردد. نشانی آن دانشکدهٔ تاریخ هنر در دانشگاه کارل فرانتسزگراتس است.

### کمسیونهای آکادمی

یک مرکز تحقیقاتی علوم زبانشناسی، اما همچنین بخشهای دیگر ایران‌شناسی و فارسی‌شناسی آکادمی علوم اتریش از زمان تأسیس آن در سال ۱۹۲۷ با اولین رئیس آن آقای یوزف فن هامرپرگستال است. در چهارچوب کمسیون ایرانشناسی که توسط پروفیسور دکتر مانفردمایر هوفر اداره می‌گردد، مبادرت به انتشار نشریات تخصصی ایرانشناسی می‌گردد که مربوط به تمامی مراحل تاریخی و اسلامی است. این نشریه‌ها بیش از همه در زمینهٔ علوم زبان‌شناسی و همچنین در زمینهٔ باستان‌شناسی جهت چاپ در اختیار چاپخانهٔ مربوط به آکادمیا قرار می‌گیرد. علاوه بر آن پروژه‌های بزرگ چندین ساله

مانند تدوین کتاب اسامی اشخاص ایرانی از سال ۱۹۶۹ یا مانند "باستان‌شناسی لارستان" از سال ۱۹۸۲ مورد حمایت قرار گرفته و بچاپ رسیده. همچنین کمسیون تاریخ آسیای میانه تحت مدیریت آقای پروفیسور دکتر روبرت گیوبل که فعلاً منتقل گردیده است، قرار داشت و آقای پروفیسور دکتر روبرت گیوبل بعنوان رئیس کمسیون سکه‌شناسی، نشریات و گزارشها تحقیقی تاریخی، باستان‌شناسی و نقشه‌برداری مشهوری را بچاپ رسانیده. و از آقای پروفیسور مانفردمایر هوفر میتوان آثار جهان فرهنگ و زبان ایران (در کار آکادمی علوم اتریش، در بوستان یازدهمین و دوازدهمین سال چاپ نشریه شماره ۴/۱۹۷۰ تا ۱۹۷۱، صفحه ۱۱ تا ۱۳، پروژهٔ وین در مورد یک کتاب اسلامی ایرانی، در اوتوما ۱۷ سال ۸۳-۱۹۸۲ صفحه ۱۸۲ تا ۱۸۶). نشریات دیگری که مربوط به ایران است در زمینه‌های زبان‌شناسی، جغرافیایی یا تاریخ فرهنگی در سلسلهٔ نشریات دیگر آکادمی علوم اتریش بچشم می‌خورد (کاتالوگها و بروشورها قابل دریافت است در: چاپخانهٔ آکادمی علوم اتریش).

### کتابخانه‌ها

یک کتابخانه ایرانی مخصوص گسترده و مرکزی در وین وجود ندارد. کتابها و روزنامه و مجلات توسط سازمانهایی که نامبرده شده دریافت می‌شود. یک کتابخانه منظم دربارهٔ ایران در دانشکده هندشناسی (ساختمان جدید دانشگاه منطقه ۹ وین، خیابان دانشگاه شماره ۷ تلفن ۲۵۶۹=۲۳۰۰) موجود است. و نیز کتابخانهٔ دانشکده علوم هنری شرقی از آقای یوزف اشترسیگوفسکی با ضمیمهٔ تعدادی از کتابهای جدید از سال ۱۹۲۵ تاکنون هم

اینک در آرشیو زیرزمینی دانشکدهٔ هنرها؛ تاریخی دانشگاه وین موجود است که فقط بوسیلهٔ درخواستنامهٔ قبلی قابل استفاده میباشد. یک کاتالوگ مرکزی تمام کتابخانه‌های دانشکده‌های وین که در کتابخانهٔ دانشگاه وین (در ساختمان مرکز: دانشگاه، منطقه یک وین، میدان دکت کارلویگر شماره ۱) در حال تنظیم می‌باشد باید دست‌یابی بآثار نادر را آسان نماید کتابخانه ملی اتریش (منطقه یک وین میدا یوزف شماره ۱) فعالیتهای خرید و کس کتاب را در این بخش را بکندی پیش میبرد این کتابخانه یک گنجینه پر ارزش آث چاهی قدیمی و ادبیات علمی از قرن قبل دههٔ سی دارد.

(مراجعه شود به: ابروهانکا، کتابخا، شناسی ایران، بر اساس کتابها با موضوعات ایرانی در کتابخانه ملی اتریش کتابخا، دانشگاه وین و کتابخانه آکادمی علوم اتریش، گزارشهای مجالس انتشارات کمسیون ایرانشناسی، جلد ویژه نویسنده مانفردمایر هوفر، وین ۱۹۸۵).

### مجلات و روزنامه‌ها

مجله "آرشیو برای تحقیقات شرق‌شناسی و مجله وین برای شناخه مشرق‌زمین" که توسط استادان شرق‌شناس دانشگاه وین منتشر میشود، همچنین مقالاتی در زمینه‌های ایران قبل و بعد ظهور اسلام از نظر زبان‌شناسی و فرهنگ تاریخی بچاپ میرسانند. دانشکده سکه‌شناسی دانشگاه وین "مجا سکه‌شناسی وین" (۲/۷۷) را منتشر میکند که اغلب تحت عنوان بخش شرق‌شناس مطالعاتی دربارهٔ سکه‌شناسی ایرانی ذکر میگردد.

# يك جهان پر رمز و راز

بدون شک تلاش برای شناخت دنیای کودکان و فراهم آوردن امکانات اساسی برای پاسخ به نیازهای این دنیای بکر و معصوم و بی‌الایش، مطابق با الگوهای فرهنگ مذهبی و ملی کشورمان احتیاج به برخورد و رفتاری نظام یافته و برنامه‌ریزی شده دارد تا خلاء جهان کودک ما طبق ارزشها و آرمانهای تفکری نظام جمهوری اسلامی پر شود. در این صورت فرایند تربیت، جامعه‌پذیری و دگرپیشی و تحول جامعه را ضمانت کرده‌ایم و می‌توانیم به فردای جامعه و نسل‌های آینده چشم‌پدوزیم.

در این راستا ابزارهای مختلفند که هنر به دلیل جذابیتها و تنوع - به دور از شعار و غرق در شعور - از همه مهمتر، بی‌بدیلتر و پرنفوذتر است. ابزاری مطمئن، شناخته شده و بواسطه اهرم خیال نزدیکترین دنیا به جهان نامحسوس و دست‌نیافتنی کودک است. جهان کودک توانان معجونی از شیفتگی و ذوق‌زدگی در مقابل طبیعت و انسان و مصنوعات بشری است. جهان کودک دنیای کوچکی است در دل دنیای بزرگترها که از رابطه‌ها تجربه می‌گیرد و در فراسوی خود از تمام حواس بهره می‌گیرد تا به سازگاری با محیطش برسد. و هنر مسلماً - و بدون اغراق - قدرتی دارد که می‌تواند بی‌هیچ خطری از پله خیال (باتمام سیاهیها و سفیدیها، زشتیها و زیباییها، زمختیها و لطافتها) پائین بیاید؛ با کودک رابطه ایجاد کند و او را برای فردایش آماده و با فردایش آشنا کند.

و در این راه کم نیستند افرادی که کمره‌مت بسته‌اند تا از راه هنر در موجودیت



دنیای کودک رسوخ کنند و به نیازهای رشدی آنان پاسخ گویند. و دلیل این ادعا حضور چشمگیر هنرمندان در نمایشگاه آثار تصویرگران کتاب کودک است که از تاریخ پانزدهم آبانماه به مدت پنج روز در موزه هنرهای معاصر تهران (باحضور ۳۸۰ هنرمند از ۳۴ کشور جهان در قالب ۱۹۳۱ اثر برگزار شد.

این نمایشگاه بین المللی مجموعه ای از فعالیت های فرهنگی، هنری و علمی زیر را دربر داشت:

۱. مسابقه تصاویر متن کتابهای کودکان
۲. مسابقه تصاویر روی جلد کتابهای کودکان.

این مسابقه برای اولین بار در جهان برگزار می شد. در این بخش (که به منظور توجه بیشتر هنرمندان به تصاویر روی جلد کتابهای کودکان برگزار شد) تعداد ۹۰ تصویر روی جلد از ۶۱ هنرمند شرکت کننده انتخاب و ارائه شد.

### مسابقه "کشف راز و رمزهای دنیای ذهنی کودکان"

در این بخش، برداشت تصویری هنرمندان جهان از موضوع پیشنهادی: نمایشگاه، مدنظر بود که با ارائه ۷۸ اثر از ۴۲ تصویرگر مسابقه برگزار شد. آثار این بخش با هدف "تلاش برای کشف تازه های جهان پیرامون و نگاه خیال انگیز و بدیع به جهان کودکان" انتخاب و به نمایشگاه ارائه شده بود.

### بخش خارج از مسابقه

نمایشگاه به منظور شناخت و آشنایی با آثار هنرمندان سایر کشورها، آثار هنرمندان کشور چین و یونان را به معرض نمایش گذاشته بود. در بخش چین نزدیک به ۱۰۰ اثر توسط ۴۰ تن از برجسته ترین مصوران سالهای اخیر این کشور در نمایشگاه شرکت داده شده بود. در بخش یونان حضور ۸۴ اثر از ۴۲ مصور یونانی به چشم می خورد.

گردهمایی بین المللی نویسندگان، محققان و هنرمندان جهان پیرامون کتاب کودک مهمترین موضوعاتی که در این

گردهمایی مورد نقد و بررسی قرار گرفت عبارت بودند از:

- (الف) دریچه هایی تازه بر شناخت نیازهای فرهنگی کودکان
- (ب) کتاب کودک و فرهنگ مکتوب در رابطه با پدیده ها و نوآوری های جهان معاصر
- (ج) فرهنگ جهانی و فرهنگ منطقه ای و جایگاه کودکان و نوجوانان
- (د) نقش تصویر در زندگی کودکان جهان سوم
- (ه) اثرات نامطلوب قالب سازی های تصویری در ذهن کودکان

### فعالیت های جانبی نمایشگاه

(الف) ایستگاه نقاشی:

در کنار نمایشگاه، کارگاه کوچک نقاشی کودکان بانام ایستگاه نقاشی برپا شد و کودکان علاقمند همه روزه از این کارگاه استفاده می کردند.

(ب) حیاط نقاشی:

محوطه بیرونی نمایشگاه پذیرای کودکانی بود که "زمین" را دفتر نقاشی خود قرار داده بودند و دراین محل کودکان علاقمند می توانستند نقش های خیال خود را با گچ روی زمین ترسیم کنند.

کودکانی که در این دو بخش شرکت کردند به رسم یادبود هدایی از دست اندرکاران نمایشگاه دریافت کردند.

(ج) انتشارات نمایشگاه

دسیرخانه نمایشگاه بین المللی آثار تصویرگران کتاب کودک اقدام به انتشار آثاری به ترتیب زیر کرده بود:

\* کتاب نمایشگاه "جهان رازها و رمزها" حاوی آثار برگزیده شرکت کنندگان نمایشگاه بین المللی آثار تصویرگران کتاب کودک.

\* مجلات رویش، ویژه نمایشگاه تصویرگران به منظور بسط و گسترش بحث های تخصصی.

\* دفترچه های نقاشی در ۵ جلد جهت اهداء به کودکان بازدید کننده.

\* کارتهای یادبود نمایشگاه / ۱۶ کارت همراه با فولدر.

\* کتاب مقالات سمینار. حاوی مقالات برگزیده ارائه شده به دبیرخانه نمایشگاه جهت طرح در گردهمائی بین المللی

هنرمندان، نویسندگان و مصوران کتاب کودک.

\* پوسترهای ویژه نمایشگاه، شامل دوپوستر جهت اعلام موضوع نمایشگاه و گردهمایی بین المللی.

\* برگه های نقاشی که در ایستگاه نقاشی به کودکان بازدید کننده داده می شد.

\* تمریاد بود.

\* ساک دستی.

\* تقویم رومیزی، دیواری (۱۳۷۳) با ۱۲ تصویر از هنرمندان ایرانی و خارجی.

\* سر رسید کودکان (۱۳۷۲)

\* کاغذ کادو.

\* نشانه سال، کارتهای افتتاحیه، احتتامیه، بازدید از نمایشگاه و کارت تیتراژ.

# مسائلی پیرامون شبه‌قاره

گزارشی از: مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی بین‌المللی

شده است. حمله به محلات و مناطق مسلمان‌نشین، خشونت، سوزاندن قرآن، انداختن خوک در مساجد و حسینیه‌های مسلمانان و بالاخره قضیه مسجد بابری، همه و همه گوشه‌هایی از جنگ دینی اعلان شده از سوی هندوها علیه مسلمانان است. هندوهای ستیزه‌جو تاکنون چندین ایالت را به آشوب کشیده‌اند. کمی دورتر و همزمان با حوادث خونین بیروت و دهلی، سربازان هندی، مسلمانان بی‌دفاع جامو و کشمیر را که با تکیه بر فرهنگ شهادت به میدان مبارزه آمده‌اند، به خاک و خون کشیدند و آنان نیز هر روزه با تحمل صدها کشته و مجروح، ایمان مذهبی خویش را به نمایش می‌گذارند. با این احوال، حکومت‌های این کشورها با تنش‌ها و مشکلات بسیار پیچیده و گسترده‌ای مواجهند. این مشکلات گهگاه، سر بر می‌آورند، موجودیت آنها را مورد تهدید قرار می‌دهند. این کشورها خود با این معضلات واقفند غالباً صاحب‌نظران و سیاستمداران آنها هر کدام به گونه‌ای با دنبال چاره‌ای برای التیام رنج‌های جانکا خویشند.

کشور ما که با این کشورها میراث مشترک فرهنگی و دینی چند هزارسال دارد، می‌تواند به آنها کمک کند. برای یاری رساندن به این کشورها که با ما علایق و پیوستگی‌های عمیق تاریخی دارند، ابتدا باید مشکلات و مسائل آنها را بشناسیم و امکانات و موقعیت آنها را و همچنین خودمان را بدورستی ارزیابی کنیم. غربیها به دانش شرق‌شناسی و هم برآثر سلط گسترده آنها بر ممالک دیگر، در این مورد،

بسیار پرشتاب عمل کرده است و در واقع دهه‌های ۷۰ و ۸۰ قرن حاضر نقاط عطف تاریخ اندیشه سیاسی مسلمانان، سیکها و هندوها بوده است.

اسلام، در این سالها، به عنوان عامل دگرگون‌کننده و تحول‌آفرین عمل کرده است. و مجموعاً هم شیعیان (امامیه، خووجه و اسماعیلیه) و هم اهل سنت (وهابیان حزب جماعت اسلامی، فرقه‌های برینوی، دیوبندی و اهل حدیث) دستخوش این تحول بوده‌اند. شیعیان در پاکستان، هند و کشمیر با تشکیل احزاب سیاسی و تجمع‌های گروهی به عرصه رقابتهای انتخابی کشیده شدند (چیزی که سابقه نداشت) و اهل سنت با تشدید فعالیتهای سیاسی و سردادن شعار اجرایی احکام اسلامی و برپایی نظام مصطفوی به بیداری اسلامی مدد رسانیدند.

آئین "سیک" هم در این دو دهه، مخصوصاً در دهه اخیر، بسیار پر سروصدا به پیش آمد و با تکیه بر نیروی مذهب به رویارویی گسترده با حکومت هند پرداخت. ادعاهای جدایی‌طلبانه سیکها برای تشکیل "کشور مقدس سیک" (حالیستان) تاکنون به قتل دو نخست‌وزیر، چندین وزیر، نماینده مجلس و رهبر مذهبی سیکها منجر شده است.

مسأله بازگشت به هویت مذهبی در میان هندوها هم بی‌تأثیر نبوده است. در سالهای پایانی قرن بیستم، جنبش هندوهای افراطی، با طرح دعاوی عادی تاریخی تسلط همه‌جانبه هندوها بر نظام اجتماعی و سیاسی و اداری کشور هند را خواستار

بزرگترین مشخصه کشورهای آسیایی و از جمله هند، پاکستان، بنگلادش و سریلانکا، وجود ملتهای و مسلکهای مختلف است. پاکستان اقوام بلوچ، سند، پشان، پنجابی، هزاره و حتی ازبک را در خود جای داده است و دو کشور هند و سریلانکا نیز از چندین ملت مختلف پارسی، تامیلی، بیهاری، هندی، سینهالی و غیره تشکیل شده‌اند.

علاوه بر اختلافات قومی و زبانی، مذاهب ناهمگون و غالباً آمیخته با تعصب و خرافات نیز به یکی از عوامل بی‌ثباتی این کشورها تبدیل شده است. پیروان بعضی از این مذاهب با بسیج بخش عظیمی از افکار عمومی، مخصوصاً مردم ناآگاه و بیسواد، به ترور و انتحار می‌پردازند. در حالی که همین مذاهب ده‌ها سال بود که خود را عامل رخوت و سکون مردم بودند و یا آنکه مسؤولیت پاسخگویی به مسائل سیاسی و ایدئولوژیک پیروان را از خود سلب می‌کردند، اما اکنون برای مذهب خود موضعی ممتاز اختیار کرده‌اند و بین مسائل سیاسی و ایدئولوژیک ارتباط ساختاری برقرار ساخته‌اند و حتی پاره‌ای از مذاهب برای مسائل عقیدتی و حتی جغرافیایی خود برتری قائل می‌شوند.

سرمین هند که همواره در نزد محققان به عنوان "موزه مذاهب" شناخته می‌شد، در حال حاضر شاهد توسعه و حضور نهضتهای گوناگون است. اوج و رشد این نهضتها در میان مسلمانان، هندوها و سیکها چشمگیرتر است باید گفت که در ۲۰ سال گذشته، نیروی مذهب در هند و پاکستان

روش خاص خود پژوهش‌هایی کرده‌اند بطوریکه در باب تاریخ کشورهای اسلامی، برخی اوقات، نوشته‌های آنها تنها مرجع قابل اعتماد و مورد استفاده است که در این موارد، نگاه ما به همکیشان خود از دیدگاه مطالعات غربی است.

در نیم قرن گذشته، معدودی از اندیشمندان ما ضرورت شناخت بیطرفانه و همدلانه مردم شبه قاره را درک کرده‌اند و با نوشتن کتاب و مقاله روشنی‌هایی - هر چند اندک - بر اوضاع اجتماعی، سیاسی و فرهنگی کشورهای شبه قاره افکنده‌اند. اما این اندازه شناخت نه کافی است و نه تمام اشکال نهادهای فرهنگی، اجتماعی و سیاسی را در برمی‌گیرد. درباره روابط فرهنگی، سیاسی و اقتصادی ما با آنها هم که سابقه‌ای ۳۰۰۰ ساله دارد، تعداد اندکی مقاله که آنها هم مشتت است و تنها به گوشه‌ای از روابط پزشکی و فرهنگی دو طرف پرداخته، قابل ذکر است.

پیوندهای عمیق فرهنگی ما با آنها، در درجه اول ناشی از تاریخ و فرهنگ مشترک و در مرحله دوم ناشی از اسلام است که دین ۴۵۰ میلیون نفر از جمعیت این کشورهاست. این دو عامل ارتباط، پس از انقلاب اسلامی بیشتر رخ نمود. بویژه آنکه کشور پاکستان اصولاً به نام اسلام تأسیس شد. درست همان عاملی که مردم ایران بدان سبب انقلاب اسلامی را بوجود آوردند. در شرح بیشتر این عوامل باید گفت که ورود و گسترش اسلام از راه زبان فارسی است و فرهنگ مذهبی و معنوی مردم آمیختگی خاصی با این زبان دارد.

خواهناخواه توجه به تاریخ و فرهنگ این کشورها، توجه به فرهنگ، زبان و ادب ما خواهد بود و علی‌رغم تاریخ تلخ افول زبان فارسی، این زبان در همه زبانهای هندی و پاکستانی و بنگالی تأثیر گذارده است و هم اکنون هم طرفدارانی دارد؛ بطوریکه تنها در هند از ۹۶ دانشگاه رسمی و دولتی، در ۲۰ دانشگاه در مقطع لیسانس و در ۲۶ دانشگاه

در مقطع فوق‌لیسانس و دکتری، زبان و ادب فارسی تدریس می‌شود.

اهمیت روابط فرهنگی با این منطقه جغرافیایی، پیش از انقلاب نیز فهمیده شده بود و رژیم پهلوی در هند و پاکستان رایزنی فرهنگی، چندین خانه فرهنگ، مرکز تحقیقات فارسی و انجمنهای ادبی و دوستی برپا کرده بود. در این مراکز فرهنگی فعالتهایی در جهت معرفی ستنهای ملی و شاهنشاهی و ترویج زبان فارسی صورت می‌گرفت؛ این اقدامات حول تاریخ قبل از اسلام، فرهنگ غرب و تحقیقات ایرانی دور می‌زد. تحقیقات ایران‌شناسی در دانشگاه‌ها توسط پژوهندگان و با کمک مستقیم دولت ایران انجام می‌گرفت که البته بعد از انقلاب اسلامی قطع شده است. ایران‌شناسان بیشتر به موضوعات: پیوندهای فرهنگی و باستانی پیش از اسلام، تاریخ سلسله‌های پادشاهی، زبان و ادبیات فارسی و باستان‌شناسی می‌پرداختند. این تحقیقات، که در جهت منافع و سیاست فرهنگی اعلان شده رژیم گذشته به عمل می‌آمد، چاپ و منتشر می‌شد.

به غیر از این تحقیقات، چنین به نظر می‌رسد که کوششهای با ارزشی در جهت شناساندن فرهنگ و مسائل کشورهای شبه قاره توسط دانشمندان و صاحب‌نظران ایرانی، پاکستانی، هندی و بنگالی به عمل آمده است. آنها بی‌توجه به سیاستهای دولتها، بر مبنای تشخیص، سلیقه و ذوق خویش درباره برخی موضوعات خاص تحقیقاتی انجام داده‌اند. این پژوهشها به تحکیم و تقویت فرهنگ اسلامی ایران و

زبان و ادب فارسی در این کشورها م‌ رسانیده و از این طریق، امکانات زیادی برای ارتباط و تبادل فرهنگی فراهم آورده است. علی‌اصغر حکمت، ابوالکلام آزاد، تاراچند، محمود تغضنی، خواج عبدالحمید عرفانی، محمدحسین مشفردینی، سیدغلامرضا سمیدی از پیشگامان شناخت شبه قاره بوده‌اند.

گروهی از شخصیتهای فرهنگی ایران پاکستانی و هندی هم هستند که هر کدا توجه به توان و تخصص خود درباره میر مشترک فرهنگی، زبان و ادب فارسی اسلام، اقبال، تاریخ و فرهنگ شبه قاره محمدعلی جناح و ادیب پیشاو کوششهای قابل توجهی انجام داده‌اند که جمله آنها: محمدعلی اسلامی ندوش شهیندخت کامران مقدم، حلالی نایب داریوش شایگان، فتح‌الله مجتبا سیدمهدی آخوندزاده، سیدها خسروشاهی، قاسم صافی، محمدحسین تبیبی، سیدحسین عابدی، نذیر احمد ظهروالدیس احمد، محمد ریاض اظهردهنوی و غلام سرور را می‌توان برد

اما در حال حاضر، اوضاع در ایران و این کشورها چگونه است و چه کاره انجام می‌شود؟

چنین می‌نماید که خوشبختانه پیر پیروزی انقلاب اسلامی نیز این کشوره دلیل سوابق فرهنگی و دینی طولانی، به توجه خاص قرار گرفته‌اند و دانشمندان طی ۱۵ سال گذشته ده‌ها کتاب و م‌ درباره وجوه مختلف فرهنگ و تا



مشترک، زبان و ادبیات فارسی، آثار امام خمینی (ره)، دکتر علی شریعتی (ره)، استاد شهید مطهری (ره)، انقلاب اسلامی و دستاوردهای آن نوشته‌اند. اما متأسفانه اهل کتاب و قلم در ایران به مسایل و جریانهای فرهنگی و فکری این کشورها توجه نداشته‌اند مثلاً تعداد کتابهایی که در این باره منتشر شده، از ۵ عدد تجاوز نمی‌کند. در حالیکه تنها در پاکستان چندین کتاب دربارهٔ زندگی، شخصیت و آثار امام خمینی (ره) به چاپ رسیده است. با این همه، بطور پراکنده کارهایی به چندان مهم مشاهده می‌شود؛ ولی این کارها در برابر حجم گسترده تحقیقات آنها تقریباً هیچ است. تشکیل گروه مطالعاتی شبه قاره این رمیه‌ها و همچنین سابقهٔ روابط فرهنگی، سیاسی و زبانی ما با آنها، توجه مسؤولان مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی بین‌المللی را برانگیخت و براساس ضرورت، و به منظور تحقیق دربارهٔ مسایل و موضوعات فرهنگی، اجتماعی و تاریخی این کشورها «گروه مطالعاتی شبه قاره» بنیاد یافت.

این گروه نمائنده کابونی برای گسترش مطالعات و ارتقاء کیفی تصمیمات مورد نیاز این حوزه در معاونت امور بین‌الملل وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی فعالیت می‌کند. پروژه‌های تحقیقی گروه بدو دستهٔ فردی و گروهی تقسیم می‌شود. در پروژه‌های فردی، موضوعی خاص (با در نظر گرفتن اولویتهای ار پیش تعیین شده) انتخاب می‌شود و در پروژه‌های گروهی، مسأله‌ای که دارای وجوه مختلف و اهمیت شایان توجهی باشد، برای مطالعه برگزیده می‌شود.

ناکون جدید پروژه فردی و جمعی به انمام رسیده است و ۱۱ تحقیق بیر در دست پژوهش می‌باشد که ار میان آنها می‌توان این پروژه‌ها را بر شمرد:

۱ - تاریخ روابط فرهنگی ایران و هند بعد از جنگ جهانی دوم.

مهرماه ۱۳۷۱ و همچنین سفر دکتر ظهورالدین احمد در خردادماه ۱۳۷۲ یاد کرد.

تجلیل از فعالیتهای علمی و فرهنگی آقای احمد منزوی، با همکاری رایزنی فرهنگی ایران در پاکستان نیز از اقدامات قابل توجه این گروه بوده است.

۲- ۴۵ سال روابط فرهنگی ایران و پاکستان

۳- ۲۰ سال روابط فرهنگی ایران و بنگلادش

۴- کتاب فرهنگی سریلانکا

۵- کتابشناسی پاکستان

۶- کتابشناسی هند

۷- کتابشناسی سریلانکا

۸- ادبیات سریلانکا

۹- تاریخ و فرهنگ پاکستان

۱۰- نظام آموزشی پاکستان

۱۱- حزب جماعت اسلامی پاکستان، هند، بنگلادش

علاوه بر تحقیقات، گروه در زمینه برنامه‌ریزی، تهیه مقاله، کارآموزی کارشناسان فرهنگی و بررسی و تحقیقات نمایندگان فرهنگی نیز فعال است. همچنین این گروه ناکون به برگزاری سحراییها اقدام کرده است.

۱- فرق منصوفه در پاکستان (شیعه)

۲- فرق منصوفه در پاکستان (اهل سنت)

۳- آغاز تألیف کتابهای فارسی در هند

۴- روابط فرهنگی و ریاسی ایران و پاکستان

۵- پیوندهای معوی ایران و شبه قاره در دوران صفوی

۶- بررسی ادبیات معاصر اردو

۷- اندیشه سیاسی اقبال لاهوری

گروه در رمیه دعوت ار محققان و دانشمندان خارجی نیز فعالیت دارد. در این باب باید او سفر آقایان دکتر جمیل جالبی و دکتر گوه‌ر نوشاهی رئیس و معاون فرهنگستان زبان اردو از کشور پاکستان در

## گزارشی از چهارمین سیمینار مطالعات فرهنگی هند و ایران

ورزشی خود قرار دادند.

بسیاری از هنرمندان صنایع دستی در گذشته و حال مسلمان بوده‌اند و جالب است بدانیم که اکثر تندیس‌ها و مجسمه‌های رب‌النوع‌ها و الهه‌های هندوها توسط همین هنرمندان مسلمان ساخته شده و می‌شود. لذا می‌بینیم در زمینه هنری نیز اسلام و هندوئیسم رابطهٔ سالم و عمیق را برقرار نموده و توسعه داده‌اند.

پروفسور جی - ان - پنت در مقاله خود سعی داشت تا تأثیرات فرهنگی، ادبی، مذهبی و اجتماعی دو دین اسلام و هندوئیسم را مورد بررسی و مطالعه قرار دهد و ضمن اشاره به خنی بودن فرهنگ اصیل کشور هند آورده است که تأثیرات اسلام و فرهنگ ایرانی اسلامی بر کشور و مردم هندو مذهب، بسیار زیاد و پرمایه بوده است.

### رایزنی فرهنگی - دهلی نو

آئین هندویی آئینی بسیار پیچیده اما جاذب بود. لذا ترکیب و امتزاج بین این دو فرهنگ مشکل و علاقمندی و کشش دو جانبه غیر ممکن می‌نمود.

اما خیلی زود هم اسلام و هم هندوئیسم به این واقعیت پی‌بردند که چاره‌ای جز کنار آمدن با هم و همزیستی مسالمت‌آمیز با یکدیگر ندارند. این بود که برخوردهای اولیه در آخر باعث ایجاد نوعی تفاهم بین پیروان اسلام و هندوئیسم شد.

تأثیرات متقابل فرهنگ مسلمان و فرهنگ هندوها منجر به تولد زبان تازه‌ای بنام زبان اردو شد. مسلمانان با خطوط زیبای خود از آثار و نوشته‌ها و کتب نسخه‌برداری کردند و خطاطی را تبدیل به هنرهای زیبا نمودند. این است که امروزه تأثیر فرهنگ اسلامی در آداب و رسوم، پوشاک، آشامیدنی‌ها و خوراکی‌ها و جشن‌ها و فستیوال‌ها در هند کاملاً مشهود است.

نقاشیهای دوران مغول ترکیب و امتزاج مکاتب هندی و ایرانی است در معماری، گنبد‌ها و مناره‌ها و طاقهای قوس‌دار نیز تماماً نشأت یافته از معماری اسلامی است. به بیان دیگر تمامی اینها در نتیجهٔ سهم عظیمی است که اسلام در خنی نمودن فرهنگ هند داشته است.

مسلمانان پداشتن جلال و شوکت و عظمت و شوکت در مسابقات ورزشی و شکار معروفند. بسیاری از بازیهای ورزشی مثل شکار، پرورش باز و شکار باباز، چوگان و بسیاری از بازیهای تفریحی دیگر توسط مسلمان به هند آورده شده و هندوها تمامی اینها را از مسلمان فراگرفته و جزو بازیهای

چهارمین جلسه از سلسله سیمینارهای "مطالعات فرهنگی هند و ایران - Indo - Iranian studies در رایزنی فرهنگی ج.ا. ایران در دهلی نو برگزار شد. در این سیمینار که روز چهارشنبه ۱۳/۵/۱۳۷۲ با حضور جمع کثیری از اساتید و محققین دانشگاههای هند و هم چنین برخی از رایزن‌ها و وابسته‌های فرهنگی کشورهای خارجی و نیز مدیر "شورای تحقیقات فلسفی هند" و مدیر "مطالعات باستان‌شناسی هند" برگزار شد. در این سیمینار پروفسور جی - ان - پنت G.N. Pant رئیس انستروی ملی موزه هند به قرائت مقاله خود تحت عنوان "نقطه تلاقی هنرهای هندوئی و هنرهای اسلامی" پرداخت که مورد استقبال حاضرین واقع شد.

گفتنی است پروفسور جی - ان پنت رئیس موزه ملی هند و قائم مقام ریاست دانشگاه (انسترو) ملی موزه هند می‌باشد. وی تحصیلات خود را با اخذ درجه دکترا و فوق دکترا در رشته زبان سانسکریت به انجام رسانده و عضو انستروی سلطنتی باستان‌شناسی لندن می‌باشد. پروفسور پنت تاکنون ضمن تالیف ۱۶ کتاب ارزنده بیش از ۲۵۰ مقاله تحقیقاتی در مورد هندشناسی، هنر، موزه‌شناسی تهیه و در ژورنالهای داخلی و خارجی بچاپ رسانده است. وی هم چنین عضو چندین کمیته آکادمیک و علمی در هند و کشورهای دنیا می‌باشد.

در زیر خلاصه‌ای از مقاله ایشان را می‌آوریم. نژادها و قومهای مختلف در طول قرن‌ها سرزمین هند را مورد تجاوز قرار داده و بر آن حکومت کرده‌اند و نهایتاً جذب فرهنگ هند شده‌اند. ورود اسلام به هند یکی از این موارد است. در ابتدا هیچ زمینهٔ مشترکی بین اسلام و هندوئیسم وجود نداشت. اسلام دین یگانه‌پرستی بود که به سادگی پیش می‌رفت و رواج می‌یافت. برعکس هندوئیسم، دینی بود که پیروانش خدایان متعددی را پرستش می‌کردند و مراسم متعددی را بجا می‌آوردیم.

# معرفی و نقد کتاب

## منطق و معرفت در نظر غزالی

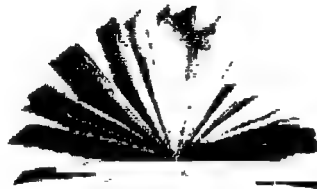
نویسنده: دکتر غلامحسین ابراهیمی

دینانی

چاپ: ۱۳۷۰

۵۵۴ صفحه ۳۲۰۰ ریال

انتشارات: امیرکبیر



فلسفه چه نظری دارد. میدانیم که غزالی کتاب «تهافت الفلاسفه» و «المعتز من الضلال» نوشته و در کتب دیگر خود نیز با فلسفه مخالفت کرده است و شاید بهتر باشد که عبارات خود او را در صفا ۳۵۰ کتاب منطق و معرفت نقل کنیم. «... غزالی در مقدمه سوم از مقدمات چهارگانه‌ای که بر کتاب تهافت الفلاسفه نوشته، گفته است: "موضع من در برخورد با مسائل فلسفی همواره موضع انکارست"...

غزالی در انکار خود ناگزیر فلسفه می‌گوید، چنانکه دیوید هیوم و وراسل در زمرة فیلسوفان مسلم شناخته میشوند. غزالی هم در موضع انکار خود فیلسوف است.

در این باب اینجانب نیز درجایی با بهام و اشاره سخنی گفته‌ام که آقای دکتر ابراهیمی در مقدمه کتاب خود چیزی از آن را نقل کرده‌اند. من گفته‌ام که مخالفت غزالی با فلسفه قبل از آشنایی وی با فلسفه بود و این آشنایی مخالفت او را تعدیل کرد. استاد محترم قول مرا حمل بر این کرده‌اند که غزالی کتاب «تهافت الفلاسفه» را پیش از کتاب «مقاصد الفلاسفه» نوشته است فعوای کلام من نیز استنباط ایشان را توجیه میکند. اما من این دو کتاب را از هم جدا نکرده‌ام و اگر حکم خیلی عجیب ننماید، می‌گویم مخالفت غزالی در تهافت الفلاسفه، مخالفت تعدیل شده است. فلسفه غزالی را

از زمانی که مرحوم استاد جلال همایی کتاب خوب «غزالی نامه» را نوشت، مقالات و رسالات و کتب بسیار در باب زندگی و آراء غزالی نوشته و ترجمه کرده‌اند، اما کتاب «منطق و معرفت» چیز دیگریست.

این کتاب را استادی نوشته است که در فلسفه اسلامی تضرع دارد و نه فقط با آراء حکما و متکلمان اسلامی، بلکه با فلسفه جدید و با مسائل رمان آشناست باین جهت بگردآوری و تلخیص مقالات و مطالب غزالی پرداخته، بلکه سعی در هم سخنی با او داشته است.

غزالی خود کتاب «مقاصد الفلاسفه» نوشته و آقای دکتر ابراهیمی هم میخواهد مقاصد غزالی را کشف کنند و احیاناً نظر او را در برابر پرسشهای فلسفی عصر حاضر استنباط کنند. من فعلاً وارد این بحث نمی‌شوم که آیا فیلسوف و متفکر مقصودی دارد و میتواند بآن مقصود پی برد. تفکر متفکر مقصودی ندارد.

اولین بحث اینست که غزالی در باب

در تهافت افلاستف باید خواند و نه در مقاصد  
افلاستف.

اما اگر از تکفیر فیلسوفان خاطرمان  
آزده می‌شود، توجه کنیم که غزالی با بیان  
اینکه قول بجمعی آراء بانکار اصول دین  
و کفر منجمد، یک نظر اتفاقی بی‌اثر نبود.  
در تاریخ فلسفه اسلامی و در سیر بعدی آن  
مقام و موقع خاص داشت، یعنی فلاسفه بعد  
از غزالی در مطالبی که او پیش آورده بود،  
تأمل کردند و کوشیدند که راه رخنه  
اشکالات را ببندند.

فهم اینکه غزالی چه تلقی از فلسفه  
داشته و مسائل را چگونه مطرح کرده و در  
باب منطقی و عقل و علم و نسبت میان  
دیان و فلسفه چه می‌اندیشیده است،  
اهمیت دارد. و با توجه به همین اهمیت است  
که دکتر ابراهیمی دینانی بتحقیق میردازد و  
کتابی فراهم می‌آورد که یکی از بهترین  
کتابهایست که در شرح آراء متفکری  
اسلامی نوشته شده است. از امتیازات کتاب  
چنانکه گفته شد، سعی مؤلف در هم زبانی با  
غزالی است، نه گردآوری و تلخیص آراء او و  
احیاناً رد و اثبات آن آراء.

### ناسیونالیسم در ایران

نویسنده: ریچارد کاتم

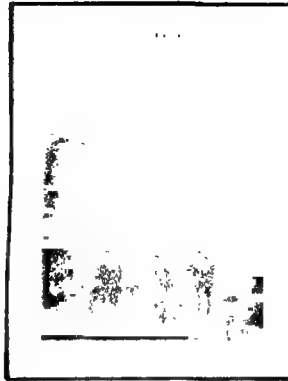
مترجم: فرشته سرلک

ناشر: نشر گفتار

چاپ اول: ۱۳۷۱

۵۱۸ صفحه، ۴۱۰ تومان

۱- تقریباً در یک زمان دو ترجمه از  
کتاب ریچارد کاتم انتشار یافته است. من  
چون بمسأله ناسیونالیسم علاقه دارم، چند  
سال پیش در آمریکا کتاب را پیدا کردم و  
ورق زدم و با اینکه مطالعه آن را مفید دیدم،  
چون نحوه طرح مطالب آن مستقیماً با آنچه  
می‌پنداشتم کمتر ارتباط داشت و کارهای  
دیگری داشتم که می‌بایست انجام دهم، از  
مطالعه آن بازماندم. اما اکنون که ترجمه  
فارسی را خواندم، احساس میکنم که قدری  
بر توقع بوده‌ام. مگر در کتابی که سرگذشت



ناسیونالیسم در ایران اختصاص دارد، چه  
می‌توان نوشت؟ آیا نباید بشرح و گزارش  
نهضت‌های ملی پرداخت؟

اصلاً نام مناسب کتاب نهضت‌های ملی در  
ایران است و اگر مؤلف عنوان ناسیونالیسم  
در ایران را برگزیده است، بهتر بود که  
مترجمان توجه می‌کردند و ناسیونالیسم را  
نهضت ملی ترجمه می‌کردند. در اینصورت  
شاید اختلاف ظاهراً کوچک اما بسیار مهمی  
که میان مترجم و نویسنده وجود دارد، پدید  
نمی‌آمد، و مقدمه مترجم رنگ انتقادی  
می‌گرفت و یکسره به تحسین از کتاب  
مبدل می‌شد. من با مترجم مخالف نیستم که  
بنظر او ریچارد کاتم با دید جامعه‌شناسی به  
نهضت‌های ملی ایران نگریسته است. اما در  
نگاه او چیزهای دیگری هم می‌یابیم که  
مترجم محترم ندیده یا اگر دیده ذکر آن را  
لازم ندانسته است.

اختلافی که بآن اشاره کردم، چیست؟  
مترجم در مقدمه کتاب می‌نویسد: «مثلاً در  
این کتاب عنوان ناسیونالیسم در ایران بدون  
هیچ قید زمانی و تاریخی انتخاب شده  
است، ولی پدیده ناسیونالیسم در محدوده  
تاریخ معاصر ایران مورد بررسی قرار گرفته  
است، یعنی متوجه دورانیست که کشور ما با  
تماس با غرب از مضامین غربی الهام گرفته  
است، در صورتی که ناسیونالیسم بمعنی  
واقعی کلمه نزد ملل کهن مانند ایران و مصر  
و هندوچین بر حسب مورد از دورانهایی

بسیار دور تاریخی نماد و نمود داشته است.  
در این سرزمینها واژه ناسیونالیسم امری  
جدید و مفهوم آن واقعیتی قدیم است. بویژه  
نزد ایرانیان که کلیه آثار حماسی اسطوره‌ای و  
تاریخی آن حکایت از وجود کلیتی دارد بنام  
ملت، کلیتی که نشو و نما و زیست فرد در آن  
بوده و هست و قرار است در آینده نیز باشد  
...» (ص ۱۱).

مؤلف با اینکه ناسیونالیسم را یکی از  
آثار تاریخ جدید میدانند، در مقدمه‌ای که  
برای ترجمه فارسی نوشته است، با اشاره‌ای  
مترجم را تسلی میدهد. او می‌نویسد: «...  
یکی از این تعبیرهای نادرست آنست که  
ناسیونالیسم در ایران از زمره تقلیدهای ناقص  
از کالاهای وارداتی اروپاییان است، در حالی  
که بر عکس ناسیونالیسم ایرانی تبلور اشتیاق  
مردم‌دوست که می‌خواهند امکان ابراز آزادانه  
خواستهای خود را داشته باشند و نیز  
می‌خواهند این شور و شوق از سوی دیگران  
نیز برسمیت شناخته شود.» (ص ۸)

گرچه در وصف بسیارکلی و مبهم  
مترجم و نویسنده بهم می‌رسند، گمان  
نمی‌کنم که سوء تفاهم بکلی رفع شده باشد.  
اصلاً این سوء تفاهم اختصاص بمورد  
خاصی مثل کتاب ناسیونالیسم در ایران  
ندارد، بلکه بابهام مبانی ملت و قوم و وطن  
باز می‌گردد. از این سوء تفاهم بآسانی  
نمی‌توان پرهیز کرد. در حدود ده سال پیش  
که من مطالبی در باب ناسیونالیسم می‌گفتم  
و می‌نوشتیم، یک روز شخصی در کوچه مرا  
بهمراهش نشان داد و با الفاظ زشت و رکبیک  
معرفی کرد و گفت که این «دشمن ایران»  
است. من چیزی نگفتم و نمی‌بایست بگویم  
و با توجه بلعن و طرز سخن گفتن دشنام  
دهنده ابدأ آزاده خاطر هم نشدم. اما ناگهان  
بفکرم رسید که اگر این شخص راست بگوید  
و من دشمن ایران باشم و او دوست ایران،  
شاید از دشمنی من زبانی بایران نرسد، اما  
چه مصیبتی است برای ایران که دوستانی  
این چنین داشته باشند!

این سوء تفاهم‌ها برای اشخاص درس  
خوانده هم پیش می‌آید. اینکه ما ایرانییم و  
پدران ما ایرانی بوده‌اند و تاریخ چند هزار  
ساله داریم و هزار رشته ما را با زمین وطن  
پیوند میدهد، جای انکار ندارد. حتی

می‌توان گفت که اگر کسی این وطن را دوست نداشته باشد، از طبیعت خود خارج شده است. مردم همیشه در همه جا سرزمین و قوم خود بستگی داشته و از آن دفاع کرده‌اند. اما تاریخ بشر تاریخ ناسیونالیسم نیست. یونانیها که اقوام دیگر را بربر میخواندند، ناسیونالیست نبودند و اعراب که دیگران را عجم می‌نامیدند یا اینکه صریحاً بزبان بصورت وجه امتیاز نگاه می‌کردند، به ناسیونالیسم کاری نداشتند شعوبه را نیز نمی‌توان ناسیونالیست دانست. عصیت قومی و علائق وطنی اگر با طرح حاکمیت ملی توأم شود، بآن عنوان و نام ناسیونالیسم نمی‌توان داد. حتی اگر نهضتی برای دفاع از منافع ملت و تأسیس و حفظ حاکمیت ملی باشد، نهضت ملی نیست، هر چند که در حدّ خود یک واقعه تاریخی بزرگ باشد.

نویسنده کتاب ناسیونالیسم در ایران نیز کم و بیش باین معنی واقف است. بنظر او: «... کاربرد واژه ناسیونالیسم... مختص جوامعی است که شرکت مردم در امور سیاسی در سطح بالایی قرار دارد.» (ص ۵۵) و «... دوران طلایی شعر ایران مستقیماً نه به ناسیونالیسم ایران می‌افزاید و نه از آن می‌کاهد. شعرای بزرگ ایران سرزمین بومی خود توجه زیادی نداشتند، حتی در شاهنامه هم که اشعارش ستایشگر ملت ایران و نژاد ایرانیست، چیر زیادی که ملیون امروزی ایران را تسلی دهد، یافت نمی‌شود ... نقش آنها (شاعران ایران) برای ناسیونالیسم چیز است شبیه نقش شیلر و گوته برای ناسیونالیسم آلمانی...» (ص ۵۸) (این گفته ریچارد کاتم قاعده می‌یاست باینصورت باشد که شاهران ایران را نمی‌توان از حیث تعلق به ناسیونالیسم با شیلر قیاس کرد، زیرا تعلق خاطر و توجه شیلر (اگر نگوییم گوته هم) امری روشن است.)

کاتم همچنین می‌نویسد: «پدیده ناسیونالیسم اساساً محصولی است ناشی از افکار غربی، و ایرانیانی که اول بار با این افکار آشنا شدند، کسانی بودند که کاملاً محتوای فرهنگی غرب را درک کرده بودند. اما ناسیونالیسم بویژه فرهنگی خود تأکید دارد و آن را ستایش میکنند... در بین ملیون



شهر

عده‌ای بودند که فکر می‌کردند تمدن قدیمی ایران بهیچ روی قادر برقابث با تمدن نو و پرتوان غرب نیست. تمدن قدیمی را باید دورانداخت و تمدن جدید غربی را باید در بست پذیرفت. بقیه هم نظریه افراطی مخالف آن را ابراز می‌داشتند...» (ص ۵۹)

گرچه بعضی نکات قابل بحث در آنچه نقل شد، وجود دارد، تلقی کاتم از نهضت ملی و ناسیونالیسم روشن است و اگر تاریخ ناسیونالیسم ما را از زمان نهضت تنباکو آغاز کرده است، بر او بآسی نیست.

ناسیونالیسم در اروپا از قرن هجدهم با طرح حاکمیت ملی و ظهور حکومت‌های ملی پدید آمده و در سایر جاها در مبارزات ضد استعماری و استقلال طلبانه ظاهر شده است. پیداست که هر کس که وطنش را دوست داشته باشد، در مبارزه ضد استعماری آن نیز پنحوی سهیم و شریک می‌شود، اما بهمه کسانی که وطن خود را دوست می‌دارند، عنوان و سمت ناسیونالیست نمی‌توان داد و اگر کسی ایدئولوژی ناسیونالیسم را نپذیرد و در آن چون و چرا کند، ضروره بی‌علاقه بوطن و ملت خود نیست.

پس اینکه مترجم اعتراض دارد که چرا عنوان ناسیونالیسم در ایران مطلق وبدون قید یک دوره تاریخی است، اما مطالب کتاب بدوره خاصی اختصاص یافته است، موجه نیست، زیرا که اگر مراد از ناسیونالیسم نهضت ملی بمعنی اصطلاحی و دقیق آن باشد، نویسنده تاریخ این نهضت را از آغاز آن نوشته است.

۲- مترجم محترم درست توجه کرده

است که کاتم بانظر جامعه‌شناسی بتاریخ نهضت ملی در ایران نگاه کرده است، اما هر نگاهی عیبها و مزایای خاص خود دارد. حسن وجهه نظر جامعه‌شناسی اینست که وقایع را در درون جامعه می‌بیند و وقوع هر حادثه‌ای را برزمینه آن باز می‌گرداند و قبل از آنکه بعوامل خارجی نظر کند، بامکانات و استعدادهای جامعه توجه میکند و تأثیر عوامل خارجی را در حدود آن امکانات منظور میدارد. فی‌المثل نویسنده از قول خلیل ملکی نقل میکند که «... اگر پایه‌های حمایت مردم برای ناسیونالیسم در ایران وسیع تر بود، سرنگونی مصدق بهیچ دلیل دیگر اتفاق نمی‌افتاد، بنابر این اعضای جبهه ملی باید از سازش ناپذیری خود دست بردارند و بجای آن تا زمانی که دگرگونی اجتماعی بیشتری بتوقع نبپوسته است، باجناح آزادیخواه طبقه حاکمه همکاری نمایند...» (ص ۴۱۷)

کاری نداریم که آیا نقل قول آقای کاتم دقیق است یا نه، بلکه می‌خواهیم بگویم که وجهه نظر جامعه‌شناسی علمی و بی‌طرف صرف نیست، و چنانکه ملاحظه فرمودید از آن برای توجیه روش و رویه‌ای سیاسی استفاده شده است: «... تا زمانی که .. باجناح آزادیخواه طبقه حاکمه» باید همکاری کرد، البته اگر وطن دوستی بصیر از این وجهه نظر بتاریخ نگاه کند، میتواند بضعفها و نارساییها و اشتباهات وقوف پیدا کند، و از حوادث گذشته درس عبرت بیاموزد و شاید تاریخی بنویسد که مایه تذکر باشد.

کاتم با این وجهه نظر توانسته است که اولاً بدون اینکه اشخاص یا گروه‌هایی از جامعه ایرانی را تحقیر کند، سست بنیادی بعضی جریانهای سیاسی و اجتماعی را نشان دهد، او روش تحقیرآمیز ناظران اروپایی و آمریکایی را نسبت بمردم ایران صریحاً ناپسند میخواند و خود سعی کرده است که از این روش بهره‌یزد یا ظاهراً حفظ کند ولیکن متأسفانه سعی او قرین توفیق کامل نبوده است. در اینجا چون بنابر تفصیل نیست و نمی‌توان بنقل آن موارد پرداخت بمناسبت می‌گویم که نویسنده در صفحه ۳۱۲ پیام صریح و مؤدبانه دکترو مصدق را به آیزنهاور جسورانه خواننده و آن را بلهانت

بیه دانسته است. اگر آن نامه اهانت به ریکاست، پس با چه زبانی باید با رهبران ریکا سخن گفت؟ آیا باید بپایشان افتاد و رنش کرد؟ آیا معنی حرف کاتم این نیست که رئیس دولت کشوری مثل ایران حتی اگر سیاستمداری دانا و با تجربه و محبوب شد، حق ندارد که با رئیس حکومت آمریکا که چه بسا از کفایت سیاسی چندانسی نیز بخوردار نباشد) مثل همتای سیاسی و با حساس برابری سخن بگوید؟ (کاتم گهگاه مصدق تمجید کرده و حتی پشتیبانی ریکا از کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ شاه را اشتباه سوانده است) ثانیاً استیلای قدرتهای استعماری را مقتضای حفظ نظم و قدرت و حکم به پیشرفت کشورها بداند و هر نوع ترح و نقشه و سیاست استعماری را منکر بود و بدترین تجاوزها را حداکثر اشتباه خواند و آب تظہیر بروی دستهای قهر و جاوز بریزد.

کاتم با برخورداری از وجهه نظر جامعه‌شناسی خاص است که خشم مردم ایران را نسبت به انگلیس "خشم ناسالسی که نفرت و در عین حال برتری انگلیسی‌ها نکایت می‌کرد" (صص ۳۱۴-۳۱۵) میدانند. با اینکه از اعمال نفوذ روس و انگلیس و ریکا در ایران سخن می‌گوید، و حتی در صفحه ۴۶۹ از ایران بعنوان نماینده آمریکا و منطقه یاد می‌کند، نمی‌پذیرد که قدرتهای استعماری با طرح و نقشه قبلی و مقصد بهره‌داری در امور ایران دخالت کرده باشد.

بنظر کاتم مورگان شوستر و دکتر چلیسو جز خدمت به ایران کاری نکرده‌اند. یگران هم اگر به ایران بدی کرده باشند، سوء نیت نداشته‌اند و ظلمشان در حد حقیر آمدن مردم ایران و رجال حکومت یا شنباه در محاسبه و برآورد سیاسی بوده ست. مثلاً انگلیسیها مطاوی کتاب "حاجی ابای اصفهانی" را جدی گرفتند و ندانستند که این کتاب صرفاً داستان است و رجال ایران را با حاجی بابا قیاس می‌کردند. اینها ضاخان را شاه نکردند و اگر شاه حامل آنان ود، کاری نمی‌کرد که مرخصش کنند! اما چون کاتم اطلاعات فراوان دارد، گهگاه ظهار بعضی از این اطلاعات توجیهات متناسب با وجهه نظر جامعه‌شناسی تاریخی

و بهیچوجه "بفتح آمریکا تمام نشده است." ولی مطالب کتاب "ناسیونالیسم در ایران" سراسر بفتح آمریکاست. حتی بنظر نویسنده در قرارداد کنسرسیوم آمریکا برای خود کیسه‌ای ندوخته و نظری جز اعطای «کمکهای سخاوتمندانه .... برای ترقی و ثبات ایران نداشته است» در این صورت پیداست که دخالت آمریکا در امور داخلی ایران هم متفی می‌شود.

نویسنده "ناسیونالیسم در ایران" یکی از موارد آزادی عمل شاه را دامن زدن شورش در میان کردها میدانند و قضیه را به این صورت نقل میکند: «شاه به ریچارد نیکسون پیشنهاد کرد که ایران و ایالات متحده شورش دیگری را در بین کردها... دامن بزنند...» و آمریکا موافقت کرد و «قرار شد سلاحهای روسی که اسرائیل در جنگ با اعراب بتصرف درآورده بود، بوسیله عوامل ایرانی و آمریکایی بصورت قاچاق به کردستان عراق فرستاده شود ... شاه و آمریکاییها توافق کردند که نگذارند ماجرا به پیروزی کردها ختم شود ...» (صص ۲۷۷-۲۷۶)

این واقعه اگر درست حکایت شده باشد، تنها آزادی پیشنهاد دادن را اثبات میکند، نه آزادی عمل را، و این آزادی را همه مأموران و کارمندان و عاملان و کارگزاران دارند.

۳- کتاب "ناسیونالیسم در ایران" متضمن مطالب خوانندنی بسیاریست نویسنده در کتاب خود زمینه‌های ظهور ناسیونالیسم و صورتها و ظهورات آن را در تاریخ صد سال اخیر و در مناطق مختلف ایران شرح میدهد. قضایای ملی شدن نفت را بالنسبه بتفصیل بیان می‌کند و قسمت اصلی کتاب را که مشتمل بر پژوهشهای او تا سال ۱۳۴۲ است، با این جملات معنی‌دار پایان می‌دهد: «... یافته اصلی این تحقیق آنست که این تازه بیدار شدگان ایرانی برای رهبری بدنبال روشنفکران آزادی‌سخواه ناسیونالیست نخواهند رفت. آنها ترجیح خواهند داد تا برای بازگو کردن خواستها و محرومیتها و فقرهایشان به‌عوم فریبان سیاسی متوسل شوند ...» (ص ۲۵۰) اما قسمت دوم یا فصل آخر (فصل هجدهم) که عنوانش پانزده سال

#### دکتر مصدق

او را بی‌اثر می‌سازد، مثلاً صریحاً می‌نویسد که وقتی انگلیسیها اجازه دادند که سید ضیاءالدین از تبعید فلسطین به ایران باز گردد یا در شرح قضیه خزعل از زبان قلمش بیرون می‌آید که انگلیس با وجود رضا شاه دیگر حفظ خزعل را لازم نمیدانست.

ظاهر اینست که نویسنده میخواهد ضوابط و تکنیکهای تاریخ نویسی را مراعات کند و تا حجت چیزی بر او معلوم نشده است، آن را نپذیرد، اما همیشه قلم باختیار او نیست و گاه رعایت روش کار او را بتصح نزدیک می‌سازد. فی‌المثل در جایی که دخالت آمریکا را در کودتای ۲۸ مرداد مسلم می‌گیرد، گویی پشیمان می‌شود و در حاشیه می‌نویسد که هنوز مطلب بر او ثابت نشده و نویسنده مقاله روزنامه "ساتردی ایونینگ پست" و افشاگر توطئه کودتای ۲۸ مرداد که خود مورد مؤاخذه قرار داده بود، بشدت ملامت میکند. و یا وقتی که از تبعید دو روحانی بزرگ از عراق به ایران (در اوائل زمان رضاخان) سخن می‌گوید، بایشان نسبت «تحریکات» میدهد. خواننده‌ای که کتاب تاریخ آنهم تاریخ مورخی را میخواند که داعیه رعایت روش علمی دارد، ممکن است که این لحن و فحوای کلام را عجیب بداند و آن را گزارش مأموری سیاسی بسپندارد. از این موارد در کتاب یکی دو تانیست و چنانکه گفتیم، حتی در هنگام بحث از مقاله روزنامه "ساتردی ایونینگ پست" در باب کودتای ۲۸ مرداد (مورخ ۶ نوامبر ۱۹۵۲ و ۱۵ آبان ۱۳۳۳) کار بهتاب و خطاب و بازخواست و ملامت و ... میکشد. بنظر او این مقاله آمیخته به "شیطنت" است

بعدست و در سال ۱۳۵۷ تحریر شده است. در این فصل هم کاتم اصرار می‌کند که آمریکا در ایران مداخله ندارد، اما این بار چون شرکت در کودتای ۲۸ مرداد ظاهراً با دلائل کافی ثابت شده است. او بیشتر بر اثبات استقلال رأی شاه تأکید میکند و برای اثبات این معنی مطالبی ذکر میکند، که یکی از آنها لااقل از نظری تازگی دارد.

در صفحات قبل در عبارتی مبهم اشاره شده بود که اعطای دیکتاتوری بشاه ضعیف و نه به زاهدی مقتدر سایهٔ تعجب ناظران سیاسی شده است. من معنی این جمله را وقتی فهمیدم که در صفحه ۴۶۶ خواندم «... شاه در کودتای ۲۸ مرداد چهرهٔ اصلی نبود. کاملاً روشن است که آمریکاییها، انگلیسیها و ایرانیهایی که در این قضیه شرکت داشتند، دیکتاتور آیندهٔ ایران را در وجود سرلشکر فضل‌الله زاهدی میدیدند، نه در وجود شاه. گزارشهای دست اول تأیید می‌کند که مانع عمده‌ای که بر سر راه کودتا وجود داشت و می‌بایست بوسیلهٔ دست‌اندرکاران حل شود، عدم تمایل شاه برای شرکت در کودتا بود ...» و بعد برای اینکه ریشه توهم ایرانیان را در مورد مداخلهٔ آمریکا نشان دهد، می‌نویسد: «... حتی ایرانیهای سالم‌الفکر نیز نمی‌توانند تصور کنند که دولت آمریکا به شاه مردی که موقعیت خود را به آنها مدیونست، اجازه دهد تا در زمینهٔ سیاست خارجی کوچکترین استقلال عملی داشته باشد ... مع ذلک در نکات مهم سیاست شاه با منافع آمریکا تقارن نداشت.» (ص ۴۶۷)

من فکر میکنم وقتی آقای کاتم از عدم مداخلهٔ آمریکا در ایران سخن می‌گوید، مرادش اینست که حوادث کشور ما بنحوی که یکسره همهٔ سیاست‌بازان آمریکا را کاملاً راضی کند، واقع نشده است. وگرنه وقتی در نظر می‌گوید که زاهدی دیکتاتوری آیندهٔ ایران باشد و بعد رأیشان عوض می‌شود ... و وقتی نویسنده می‌تواند به آمریکا اعتراض کند که چرا نهضت ملی ایران را درک نکرده است، ظاهراً باید نه فقط فعل دخالت، بلکه حتی آن را نیز برسمیت بشناسد.

۴- تا آنجا که من می‌فهمم، آنچه تصام پژوهش نویسنده را راه می‌برده این نکته

نظم ندارد. آنچه نقل شد، محور نظم کتابست.

ملاحظاتى که ذکر شد برای معرفی کتاب ناسیونالیسم در ایران کافی نیست، اما شاید بخواننده کمک کند که آن را بهتر و با دقت بیشتر بخواند. بعضی سهوها مثل تکفیر شیخ فضل‌الله از جانب علمای نجف (ص ۲۱۴) و دوازده هزار مایل مرز مشترک میان ایران و شوروی (ص ۲۷۰) در کتاب می‌توان یافت.

من که کم و بیش با نهضت‌های ملی ایران آشنا بوده‌ام و بمسألهٔ ناسیونالیسم علاقهٔ خاصی داشته و دارم و حوادث مهم نهضت ملی شدن نفت در خاطرم مانده است، فوایدی از این کتاب برده‌ام، اما نمی‌دانم که خوانندگان جوان از آن چه بهره‌ای خواهند برد. این کتاب گزارش تاریخ صد سال اخیر ایران بروایت پژوهنده‌ای آمریکایی می‌تواند به‌علاق سیاسی و دیپلماتیک است و باید با دقت آن را خواند. یکی از قواعد روش نویسنده (روش مبتنی بر جامعه‌شناسی) چیزی است که بنام "تئوری توطئه" معروف شده است. در چند دههٔ اخیر، بسیاری از صاحبزنان و پژوهندگان مسائل بین‌المللی فکر توطئه قدرتهای بزرگ و دخالت ایشان در امور کشورهای دیگر را موهوم و مردود قلمداد کرده‌اند. ولی در حقیقت چیزی بنام تئوری توطئه در هیچ جا و در فکر و اثر هیچ صاحبزنی وجود ندارد یعنی این باصطلاح تئوری معمول اصل و منای وجههٔ نظر جدیدی در مطالعه روابط بین‌الملل شده است.

دکتر رضا داوری اردکانی



شیخ فضل‌الله نوری

است که آمریکا می‌بایست دوران‌دیشی بخروج دهد و صورتی از ناسیونالیسم را در ایران تقویت کند و بدنیاال شخصی مثل رضاشاه برود که رهبر ملی و رئیس حکومت مقتدر و با ثبات باشد.

تاریخ را بی‌قصد انشاء نمی‌نویسند و خصوصیت روش اینست که اگر نه با هرنوع قصد انشاء با بعضی از قصدها همراه و موافق می‌شود. این سطور را بخوانید: «هر دو نوع این گرایشها (مراد توجه بافتخارات گذشته از یکسو و تعلق بتمدن از سوی دیگرست و ناسیونالیسم واجد این هر دو جزء است و باین جهت بدورهٔ جدید تعلق دارد.) در زمان رضاشاه یافت می‌شدند. رضاشاه محله‌های شهرها را فروریخت و بی‌رحمانه مساجد و عماراتی را که با جاذبهٔ قدیمی خود جا افتاده بودند، خراب کرد و بجای آنها بلوارهای (لفظ بلوار بصورتی که ملاحظه می‌شود چاپ شده است) عریض درختکاری شده، ولی نامتجانس با بافت شهری احداث نمود. اما همزمان برای زدودن نفوذ خارجی از زبان فارسی پیکار سختی را آغاز کرد. این هر دو واکنش بوی دگرگونی میداد... در هر حال، وقتی که ناسیونالیسم در ایران جای پای خود را کاملاً محکم کرد، می‌توان انتظار داشت که ایرانی نسبت بدنای خارج بر خودی بدون واکنش داشته باشد، و در آن هنگام است که ترکیبی از تمدن ایرانی و تمدن غربی متبلور خواهد شد.» (ص ۶۰)

عباراتی که می‌بایست در پایان یا در مقدمهٔ کتاب نوشته شود، در صفحه ۶۰ آمده است. البته مقصود من این نیست که کتاب

## ملاق پروتستان و روح سرمایه‌داری

یسنده: ماکس وبر

رجم: دکتر عبدالمعبود انصاری

نر: سمت

اپ اول: ۱۳۷۱

۶۷ + ۱۶۵ صفحه



ماکس وبر (۱۸۶۴ - ۱۹۲۰) یکی از برترین نمایندگان جامعه‌شناسی است. مطالعات خود را با مطالعه در تاریخ بوق آغاز کرد و سپس به علوم سیاسی و صادی پرداخت و سرانجام به جامعه‌اسی رسید.

وی تحت تأثیر دیلتای و هینریش کرت "فیلسوف نوکانتی، قرار داشت. کرت با نظریهٔ اگوست کنت و بکار بردن ش تحصلی در علوم انسانی مخالف بود. کس وبر معتقد بود نحوهٔ شناسایی در وم روانی و مسائلی که با تمدن و جامعهٔ مانی سروکار دارد، غیر از نحوهٔ شناسایی علوم ریاضی و طبیعت است و برای ناخت امور اجتماعی باید با روش دیگری بل کرد. از این رو، وی جامعه‌شناسی خود به نام "جامعه‌شناسی تفهیمی" یا "درایتی" واند. ماکس وبر بر این باور بود که امعه‌شناسی با مطالعه در احوال فردی نتواند به اصول کلی دست پابد و از این فقط قادر است به ادراک امور کمک کند و حلیل و تبیین دقیق و علمی امور را نتوان از آن انتظار داشت. اساس نظر وبر ن است که واقعیت خارجی را نمی‌توان در ب قوانین علمی جای داد؛ حتی در علوم یکی چنین کاری کاملاً مقدور نیست. کس وبر پژوهش در زمینهٔ "جامعه‌شناسی ایی" را با ابتدا به آنچه آن را "طبایع عقلی" صورت نوعی عقلی" می‌نامد، دنبال کرد. صورت نوعی عقلی" وی مفهومی بود، نه سر واقعی و نه یکسر فرضی؛ او "صورت عی عقلی" را بعنوان روش برای فهم امور شماعی بکار می‌برد و به آن جنبهٔ فرضی و

آزمایشی می‌داد و می‌گفت: «وقتی مفهوم لیبرالیسم یا دولت و یا کارگر و ... را در نظر بگیریم، ذهن ما خودبخود متوجه یک سلسله از اوصاف ذاتی می‌شود که از مجموع آنها "صورت نوعی عقلی" بوجود می‌آید».

وبر مانند دیلتای معتقد بود مفاهیمی را که ما برای فهم امور بکار می‌بریم، برای بیان امور کافی نیست؛ یعنی بعضی اینکه این امور را فهم کردیم، مفاهیم بکار برده شده، دیگر کفایت و ظرفیت در برگرفتن آنها را ندارد و این مفاهیم نظیر منبع آبیست که دائماً در شرف لبریز شدنست "صورت نوعی عقلی" این مزیت را دارد که همچون قالب جامدی، مانع از تحول دائمی شناخت ما نیست و به تناسب پیشرفت شناخت، می‌تواند محل خود را تغییر دهد.

وبر در سال ۱۹۰۴-۵ مقاله‌های "اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری" و "فرقه‌های پروتستان و روح سرمایه‌داری" را در مجله علوم اجتماعی و سیاست اجتماعی منتشر کرد. انتشار این دو مقاله نه تنها مورد توجه مورخان قرار گرفت، بلکه نظر دیگر محققان را نیز به خود جلب کرد و جزو بحثهایی برانگیخت. ماکس وبر در چاپ جدید این مقالات تجدید نظر کرد و مطالب قابل توجهی به آن افزود و پاسخ انتقادات را نیز بصورت پاورقی به آن ضمیمه کرد که بعد از مرگ وی بصورت کتابی مستقل منتشر شد.

وبر برخلاف مارکس که پیدایش سرمایه‌داری جدید را نتیجه یک تحول موجب به ایجاب ضروری می‌دانست آن را محصول عوامل تاریخی متعدد، و در عین

حال مساعد، معرفی کرد. به نظر او آنچه محیط اجتماعی اروپا را مهتای پرورش رژیم سرمایه‌داری کرد، همان طرز تفکر ناشی از مذهب پروتستان بوده است. وبر مدعی است: «پیشگامان نظم اقتصادی جدید، تازه به دوران رسیده‌هایی بودند که می‌خواستند با اشرافهای فئودال و بازرگان به مقابله برخیزند. نیرویی که به مبارزه آنها قوت بخشید، تعبیر جدیدی از دین بود که به آنها آموخت که تحصیل ثروت را نه فقط یک حرفه، بلکه یک وظیفهٔ دینی تلقی کنند» این مفهوم جدید به "بورژوازی" آموزش یافته ولی ضعیف انتظام بخشید، قوای آنها را افزایش داد و هاله‌ای از تقدس در اطراف "مفاسد و مقاصد مورد نظرشان" گستراند.

بطور خلاصه، آنچه اهمیت دارد، انگیزه نفع طلبی شخصی نیست که در تمام اعصار وجود داشته است و نیازی به تبیین ندارد، بلکه تغییر معیارهای اخلاقیست که یک ضعف طبیعی را مبدل به روحیه‌ای مزه می‌کند و به آن بمثابة فضیلتی اقتصادی - که قبلاً بعنوان ضد ارزش محکوم شده بود - تقدس می‌بخشد. نیرویی که این نظام را بوجود آورد، آیین منسوب به کالوین است و سرمایه‌داری بازتاب اجتماعی الهیات کالوینیستی بود... (ص ۱۷) سپس وبر با نمونه آوردن از سخنان بزرگان پروتستان این نظریه را مستند می‌کند.

در این اواخر وانمود شده است که بر وفق تحقیق، پژوهش فهم ماکس وبر، اصلاح دینی و پرستانیزم اسلامی باید مقدم بر تحولات اجتماعی سیاسی باشد و با تصرف در آراء و اعتقادات مردم باید جامعه را به توسعه اقتصادی رهبری کرد. این تلقی با منظور ماکس وبر مناسبت ندارد، چنانکه خود نوشته است:

«ما قصد نداریم نظریهٔ دستوری و احکمانه‌ای را بپذیریم که می‌گوید روح سرمایه‌داری (به مفهومی که قبلاً بیان شد) می‌تواند فقط ناشی از تأثیرات نهضت اصلاح دین باشد. یا قبول کنیم که سرمایه‌داری بعنوان نظام اقتصادی، از جمله دستاوردهای نهضت اصلاح دین باشد. این واقعیت که برخی آشکال مهم سازمان تجاری سرمایه‌داری بمراتب قدیمی‌تر از



نهضت اصلاح دین است، دلیل کافی بر ردّ این ادعاست. برعکس، باید تمییز کنیم که نیروهای مذهبی تا چه حدّ در تکوین کیفی و گسترش کثی روح سرمایه‌داری در جهان نقش داشته‌اند. علاوه بر این، کدام جنبه‌های عینی فرهنگ سرمایه‌داری ریشه‌های مذهبی دارد؟ با توجه به آمیختگی بسیار زیاد تأثیرات متقابل بین بنیان مادی و آشکال سازمان اجتماعی و سیاسی و افکار رایج در دوران نهضت اصلاح دین، تنها بررسی مقاطع همبستگیهای معین بین عقاید دینی و اخلاقی عملی امکان‌پذیر است. در عین حال، ما می‌خواهیم چگونگی و جهت کلی را که در آن بعثت این مناسبات، جنبه‌های دینی در توسعه فرهنگ مادی تأثیر داشته‌اند، روشن کنیم. البته هنگامی که این امر با دقت لازم انجام گیرد، می‌توان برآورد کرد که پیشرفت تاریخی فرهنگ جدید تا چه حدّ به نیروهای مذهبی و دیگر نیروها مربوط است.<sup>۱</sup> (ص ۸۴) ویر در پایان کتاب، فرجام کار سرمایه‌داری را چنین بیان می‌کند: «چون ریاضتگرایی<sup>۲</sup> بر این باور بود که دنیا را از نو بسازد و آرمانهای خود را در آن مستقر کند، اشیاء مادی سلطه فزاینده‌ای بر زندگی انسان پیدا کرد که در هیچ دوره‌ای سابقه نداشته است. کسی چه می‌داند، شاید امروزه روحیه ریاضتگرایی مذهبی از ففس پریده باشد. اما سرمایه‌داری فاتح به دلیل این‌که متکی بر شالوده‌های مکانیکی است، دیگر نیازی به حمایت روحیه دینی ندارد. غنچه شکفته جانشین متبسم آن، یعنی "عصر روشنگری" [منورالفکری]، ظاهراً بگونه‌ای التیام نیافتنی پژمرده شده و نظریه "تمهد در برابر تکلیف فردی" مانند شیخ عقاید مذهبی در زندگی مالی پرده می‌زند هیچ‌کس نمی‌داند که در آینده چه فردی در این ففس زندگی خواهد کرد، یا اینکه در پایان این توسعه عظیم، پیامبران جدیدی ظهور خواهند کرد، یا عقاید و آرمانهای قدیم دوباره پدیدار خواهد گشت؟ یا اگر هیچ‌کدام اتفاق نیفتد، "تحصیر مکانیکی"<sup>۳</sup> در لوای نوحی خود بزرگ بینی اضطراب‌آور ظاهر خواهد شد یا نه؟ درباره آخرین مرحله این توسعه فرهنگی، بدرستی می‌توان گفت که این مرحله، مرحله "متخصصان بی‌روح" و "احساسهای بدون



قلب<sup>۴</sup> است. این جملات بی‌معنی، گویای آن است که توسعه فرهنگی به مرحله‌ای از تمدن رسیده که هرگز سابقه نداشته است.» (ص ۱۵۶)

کتاب اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری از کتب مهم کلاسیک علوم اجتماعی است و خوب بود زودتر از این به فارسی ترجمه می‌شد. ما در عالم کنونی نمی‌توانیم از علوم و تکنولوژی چشم‌پوشی کنیم؛ اما اخذ آن، شرایط و لوازمی دارد که باید به آنها التفات کرد. یکی از شرایط آن تحقق علوم اجتماعی است. این رشته گرچه سالهاست تأسیس شده و دانشکده جداگانه‌ای دارد، اما بجز تألیف و ترجمه چند کتاب، کاری اساسی انجام نداده است و در جامعه، قدرش ناشناس، و جایگاهش نامعلوم است.

هناوین مطالب قبل از متن کتاب (۴۰ - ۱) بدین قرار است: سخن ناشر، مقدمه مترجم فارسی، دو مقدمه از مترجم انگلیسی، دیباچه‌ای بقلم پروفیسور تانی و پیشگفتاری از مؤلف.

متن کتاب دویخش است: بخش اول (۸۴ - ۴۱) طرح مسأله با عناوین: (فصل اول) وابستگی دینی و قشربندی اجتماعی (فصل دوم) روح سرمایه‌داری (فصل سوم) مفهوم "تکلیف" از دیدگاه لوتر، هدف تحقیق.

بخش دوم (۱۵۷ - ۸۵) - اخلاق عملی فرقه‌های ریاضتگرایی پروتستان. با عناوین: (فصل اول) بنیادهای دینی ریاضتگرایی دنیوی، الف) کالوینیسیم ب) پیتیسیم ج) متدیسیم د) فرقه‌های پاپتیست، (فصل دوم)

ریاضتگرایی و روح سرمایه‌داری.

مترجم محترم فارسی در مقدمه کتاب اذعان دارد که آثار ویر پیچیده و دشوار است، زیرا او به سبب وسواس عجیبی که دارد، از آوردن جملات طولانی و پیچیده و قیود شرطی بیشمار ابائی ندارد... (ص ۳)؛ معذک، ترجمه یادداشت‌های مفصل متن انگلیسی کتاب را ضروری ندیده و متذکر شده است هرچا لازم بوده آنها را بصورت پاورقی آورده است. اما عملاً بغیر از چند پاورقی کوتاه دو سه جمله‌ای که جمماً در صفحه نمی‌شود، چیزی بر متن نیفزوده است و ای کاش از حجیم شدن کتاب به خود پیمی راه نمی‌داد و به جز یادداشت‌هایی که خیلی تخصصی است، مابقی یادداشت‌ها و ضامیم کتاب را نیز ترجمه می‌کرد که حداقل برای اهل فن و دانشجویان علوم اجتماعی بسی مفید بود.

مترجم در پایان کتاب واژه نامه‌ای نیز افزوده است (۱۶۵ - ۱۵۹) که در آن علاوه بر ذکر معادل فارسی بعضی اصطلاحات، توضیح مختصری هم داده است. هر چند ما در این مقام بصحت و سقم ترجمه کتاب نپرداختیم. نظر باهمیت کتاب در میان آثار علوم اجتماعی بمعرفی مختصر آن اکتفا کردیم. معذک در ضبط اهلام بجا بود مترجم محترم اسمهایی چون جاکوب و بنجامین را بصورت متداول آن یعنی پاکوب یا یعقوب و بنیامین می‌آورد.

#### یادداشت:

در نقل این مطلب از کتاب سیرتکوینی علوم اجتماعی نوشته دکتر احسان نراقی نیز استفاده شده است.

- 1- The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism
- 2- Talcott Parsons
- 3- Heinrich Rickert
- 4- Asceticism
- 5- Mechanized petrification

## گامهایی بسوی فلسفه زنداگاهانه

Schritte zu einer hermeneutischen  
Philosophie

Otto Pöggeler

نویسنده: اتو پوگلر

ناشر: کارل آلبر

زبان: آلمانی

بنازی مؤسسه نشر آلمانی، کارل آلبر<sup>۱</sup>، اعلام کرده است که بزودی (در تابستان امسال) جدیدترین اثر اتو پوگلر<sup>۲</sup> را که عنوان «گامهایی بسوی فلسفه‌ای زنداگاهانه» دارد، منتشر خواهد کرد.

اتو پوگلر شصت و پنج ساله، استاد در دانشگاه رور<sup>۳</sup> در بوخوم<sup>۴</sup> آلمان و عضو رسمی آکادمی علوم در دوسلدورف<sup>۵</sup> است و اداره آرشپو آثار هگل را نیز به عهده دارد. تاکنون آثار بسیاری چه بصورت کتاب و چه بصورت مقاله در نشریات مختلف از وی انتشار یافته. از جمله مهمترین آثار او اینهاست.

«طریقت فکری مارتین هیدگر» (۱۹۶۳) و (۱۹۸۳)،

«فلسفه و سیاست در نزد هیدگر» (۱۹۷۲) و (۱۹۷۴)،

«هیدگر و فلسفه زنداگاهانه» (۱۹۸۳)،  
و «پرسش از هنر» (۱۹۸۳)

و اما کتاب «گامهایی بسوی فلسفه‌ای زنداگاهانه» که مشتمل بر خطابه‌ها و رساله‌های وی است، بر آنست تا بیان کند که چه شرایطی فلسفه را زنداگاهانه می‌سازد و آن را از فلسفه‌های تحلیلی و دیالکتیکی جدا و متمایز می‌نماید.

پوگلر در این کتاب که شامل مقدمه و چهار فصل است، نظریات مختلف در باب هرمنوتیک (زنداگاهی) فلسفی را طرح می‌کند. و بصورتی انتقادی به بحث و فحص در مورد آنها می‌پردازد.

فصل اول: گزارندگی عبارت

۱- زمان و زنداگاهی

## زند آگاهی و مسائل آن

Die Hermeneutik und ihre  
Probleme

Kustav. Spet

نویسنده: گوستاواشیت

ناشر: کارل آلبر

زبان: آلمانی

گوستاوا اشپت (۱۹۳۷-۸۷۹) مهمترین نماینده جنبش پدیدارشناسی روسیه است. وی مدت یکسال نزد ادمو هوسرل بمطالعه فلسفه اشتغال داشت (۱۹۱۲ تا ۱۹۱۳) و هوسرل او را از شاگرد ممتاز خود بحساب می‌آورد. گوستاوا اشپت سال ۱۹۱۳ تا ۱۹۲۳ استاد فلسفه در آکادمی دولتی علوم هنری در مسکو بود. در سال ۱۹۳۵ دستگیر و تبعید شد و پسال ۱۳۷ بدست اعضای پلیس مخفی NKWD کشته شد.

کتاب «زنداگاهی و مسائل آن» را اشپت در سال ۱۹۱۸ در مسکو تحریر کرد ولیک هیچگاه نتوانست آن را منتشر کند. اکنون همزمان با انتشار آن برای اولین بار بزبان روسی، ترجمه آن بزبان آلمانی نیز منتشر شده است. در این کتاب نویسنده بتاریخچه طرح مسائل زنداگاهی پرداخته، از اگوسته شروع کرده تا تفسیر انجیل در دوره جدید. از آنجا بنظریه‌های تفهیم یا درایت<sup>۱</sup> در نه شلایر ماکسر، بوک<sup>۲</sup>، درویزن<sup>۳</sup> و دپلشا<sup>۴</sup> ختم نموده.

از جمله مباحث کتاب که با پیشگفتار از فریتزف رُدی<sup>۵</sup> و مقدمه‌ای از اسکنا هارت آغاز می‌شود اینهاست:

سرخاز فکر و راه و رسم زنداگاهی فلاسیوس و تفسیر کتاب مقدس در دو جدید - تفسیر جهت زنداگاهی خداشناسی بسوی فلسفه - زنداگاهی شلا ماکسر - وضع کنونی و مسائل دیگر زنداگاهی.

• Verstehen

3- Droysen

• Boeckh

4- Frithjof Rodi

۲- برگسن و پدیدارشناسی زمان

۳- دیلتای و پدیدارشناسی زمان

فصل دوم: پدیدارشناسی و مابعدالطبیعه

۱- ماکس شلر و انسان شناسی کنونی

۲- بحران در مفهوم پدیدارشناسانه فلسفه

۳- زنداگاهی جهان صنعتی. هیدگر و

هیزنبرگ

فصل سوم: اخلاق - سیاست - علم تربیت

۱- علم تربیت و نسبت تسلها

۲- ساحت اخلاقی و سیاسی فلسفه

زنداگاهانه

۳- آیا معیار و میزانی در جهان می‌توان

یافت؟

فصل چهارم: روان و تاریخ

۱- خوداگاهی و هویت

۲- مفهوم علوم روحی در نزد روتهاکر<sup>۶</sup>

۳- زنداگاهی و دکستروکسیون<sup>۷</sup>

1- Karl Alber

2- Otto Pöggeler

3- Ruhr

4- Bochum

5- Düsseldorf

6- Rothacker

7- Dekonstruktion

## سیر فلسفه در جهان اسلام

نویسنده: ماجد فخری

مترجم: زیر نظر دکتر نصرالله پور

جوادی

ناشر: مرکز نشر دانشگاهی

چاپ اول: ۱۳۷۲

۲۳۷ صفحه، ۶۰۰۰ ریال



نشانی از فلسفه و چون و چرای فلسفی نمی‌بیند و نتیجه می‌گیرد که فلسفه یونانی در سرزمینهای اسلامی بومی نشده و وطن ملی خاص خود را پیدانکرده است.

ماجد فخری قول امثال ابن خلدون را انکار نمی‌کند که سهم عظیم ایرانیان را در بنای وضع علوم اسلامی اثبات کرده‌اند، اما این قبیل احکام را مطابق مذاق خود تفسیر می‌کند. چنانکه در آغاز مقدمه کتاب خود می‌نویسد: «فلسفه اسلامی حاصل جریان فکری مرکبیت که در آن سُرانیان و عربها و ایرانیان و ترکان و بربرها و دیگران شرکت

فعالانه داشته‌اند. لکن عنصر عربی این جریان فکری بقدری غالب است که سزاوار است که آنرا فلسفه عربی بنامیم. وسیله‌ای که نویسندگان ساکن در سرزمینهایی بدوری خراسان تا اندلس، از قرن دوم تا یازدهم / هشتم تا هفدهم برای بیان اندیشه‌های خود اختیار کردند، زبان عربی بود. عنصر نژادی هم که نیروی انجام دهنده این کوشش چند قومی را فراهم آورد و دست کم در مراحل نخستین آن شکل و جهت آنرا تعیین کرد عنصر نژادی عرب بود. بدون علاقه روشن بینانه عربها بدانشهای باستان، بعید بود که پیشرفت فکری صورت گیرد یا ادامه یابد. بعلاوه عربها بودند که در عین جذب آداب و رسوم و معارف اقوام تحت سلطه خود عنصر یگانه و جامع و شامل موجود در کل مرکب فرهنگ اسلامی را فراهم آوردند. این عنصر یگانه دین اسلام بود.» (ص ۷)

در آنچه نقل شد، چند نکته مهم و قابل بحث وجود دارد. اول اینکه عنصر عربی در جریان فکری عالم اسلامی چنان غالب است که باید این فکر را عربی خواند. دوم اینکه عنصر نژادی که این کوشش را بانجام رساند، عنصر نژادی عرب بود، و سوم اینکه عربها آداب و رسوم اقوام تحت سلطه خود را گرفتند و عنصر یگانه موجود در کل فرهنگ اسلامی را که عبارت از اسلام باشد فراهم آوردند.

در باب نکات دوم و سوم بحث چندان لازم نیست، زیرا که دعوی اینکه عنصر نژادی عرب کوشش بزرگ علمی و فرهنگی دوره اسلامی را انجام داده است، مبهم و لااقل بی‌دلیل است، یعنی ما نمی‌دانیم که

در راه ایجاد «وطن ملی» برای فلسفه یونانی در سرزمینهای اسلامی پایان داده بوده است.»

ظاهراً از زمان ابن خلدون تا کنون در هیچ کشور عربی فلسفه رونق و کانون گرم نداشته است. ماجد فخری هم این معنی را میداند و اگر تاریخ فلسفه اسلامی را تا عصر حاضر کشانده، نگفته است که فلسفه اسلامی همچنان در سیر و بسط است. حتی او چنانکه در حاشیه کوتاه کتاب آمده است، بوضع فلسفه اسلامی و آراء فیلسوفان اسلامی معاصر اشاره‌ای هم نمی‌کند. عمده قضیه اینست که بعضی از پژوهندگان فلسفه اسلامی را اخذ و اقتباس فلسفه یونانی و تطبیق مصلحت بینانه (وگاهی خودبخودی) آن با معتقدات دینی دانسته‌اند. اگر اینطور باشد، فلسفه اصالت ندارد. و یکبار که اخذ و اقتباس و تطبیق صورت گرفت، اهل فلسفه جز تعلیم صوری و شرح و بسط و حاشیه‌نویسی کاری ندارند و البته اگر بصاحب چنین رأیی اعتراض شود، او شواهد و دلایل و مدارک بسیار دارد تا نشان دهد که مراجع فیلسوفان اسلامی کدام کتابهاست و اختلاف آراء ایشان با استادان یونانیان در چیست و متأخران در قرون هفتم و هشتم چه گفته‌اند و چه آراء تازه‌ای آورده‌اند.

علاوه بر این شاید در کار آقای ماجد فخری که به‌رحال تعلق بملیت عربی دارد، بتوان بعضی ملاحظات روان شناسی یا سیاسی را نیز دخیل دانست. او که تفکر اسلامی را تفکر عربی میدانند، چون بکشورهای عرب و عرب زبان نگاه میکند،

«سیر فلسفه در جهان اسلام» که در حقیقت تاریخچه فلسفه در دوره اسلامی از ابتدا تا عصر حاضر است، در سال ۱۹۷۰ بزبان انگلیسی بصورتی که برای دانشجویان فلسفه در کشورهای غیر اسلامی و بخصوص اروپایی و آمریکایی قابل استفاده باشد، نوشته شده است. پیداست که شرح آراء متفکران دوره اسلامی در یک مجلدنسیه کوچک نمی‌گنجد، اما چون نویسنده هنر تألیف و حس سلیقه دارد، علی‌رغم بستگی‌هایی که بروش شرق شناسی دارد، وجیزه‌ای مفید و خواندنی فراهم کرده است.

امتیاز این کتاب نسبت به بیشتر کتب تاریخ فلسفه اسلامی در زبانهای فرنگی اینست که مطالبی در باب حوزه‌های کلام و عرفان دارد و تمام دوره اسلامی تا عصر حاضر را دربرمی‌گیرد.

در غرب از زمانی که، مونک رساله «فلسفه یهود و عرب» را نوشت (آیا نمی‌توان فکر کرد که در این عنوان لفظ یهود کم و بیش معنی نژادی پیدا می‌کند و چرا نگفت یهود و اسلام؟)، فلسفه اسلامی با این رشد پایان یافته تلقی شده است. و شاید منشأ این تلقی کتاب ارنست رنان درباب این‌رشد و فلسفه او، باشد. آیا ماجد فخری از این سنت روگردانده و فلسفه را در عالم اسلامی تا عصر حاضر گزارش کرده است؟

در صفحه ۳۴۸ کتاب در فصلی که باین خلدون اختصاص دارد، می‌خوانیم که ه. .... (مقدمه ابن خلدون) نشان میدهد که قضاوت تاریخ بعد از پنج قرن معاوضه میان طرفداران فلسفه و مخالفان آن، بهمه ثلاثها

مقصود از عنصر نژادی عرب چیست و اگر عنصر نژادی یک عنصر بیولوژیک است، هیچ کوششی از کوششهای بزرگ علمی - فلسفی دوره اسلامی را عربها بمعده نگرفتند و اگر سهمی داشته باشند، بسیار اندک است. ما فقط یک فیلسوف داریم که باصطلاح از نژاد عربست و او کندی است. حتی ائمه فقه اهل سنت همه عرب نیستند و کتب مهم نحو را امثال سیبویه و میدانی نوشته‌اند و ... من نمیدانم اگر به مابعد فخری بگویید که از میان صدها فیلسوف و مورخ و مفسر و فقیه و متکلم و منجم و طبیعتدان دوره اسلامی کسانی را نام ببرد که نژاد عربی دارند، چند نفر را میتواند نام ببرد.

در نکته سوم دو چیز با هم خلط شده است. اگر کسی معتقد باشد که اسلام بتدریج ساخته و پرداخته شده و عین فرهنگ اسلامیت که تاریخ خاصی دارد. این فرهنگ، فرهنگ عربی نیست، بلکه فرهنگی است که در سرزمین وسیع اسلامی که وسعت آن از اقیانوس اطلس و مدیترانه تا سند و اندونزی و فیلیپین بود، نصیج یافت و بسط پیدا کرد. مابعد فخری وقتی می‌بیند که فرهنگ اسلامی در ایران و مصر و بین‌النهرین و شام و هند و ماوراءالنهر قوام و بسط یافته است، بحثش عربی اسلام رو می‌کند و اگر باو بگویید که این منشأ نژادی و قومی نیست، بلکه الهی و قدسی است، دین را همین فرهنگ تلقی میکند و آنرا عنصری قومی میدانند که در طی تاریخ پدید آمده و رشد کرده است.

حاشا و کلاً که قصد تخفیف عرب یا هیچ قوم دیگری در میان باشد، اما بحث در اینست که آیا اسلام و تفکر اسلامی بقوم عرب عزت داده است یا چشمه تفکر اسلامی در نژاد عرب پنهان بوده است. با صرف نظر از اولیاء دین که در نظر مؤمنان و معتقدان برگزیدگان خدایند، کدامیک از متفکران و علمای بزرگ و مؤسس در تاریخ اسلامی عربیند؟ در پزشکی محمدبن زکریای رازی اهل ری است و علی بن عباس، اهوازی است. در نجوم و ریاضی ابوریحان اهل بیرون است و ابن هیثم عالم علم مناظر و مرابا مصریست و غیاث‌الدین



جمشید و خواجه نصیرالدین منسوب به کاشان و طوسند. بزرگان متکلمان و مفسران هم عرب نیستند و چنانکه گفتیم از میان فیلسوفان تنها کندی است که رگ و ریشه عربی دارد (اگر بتوان این رگ و ریشه را شناخت و تعریف کرد).

اما نکته اول آقای مابعد فخری قابل تأمل است. این نکته در ظاهر با نکات دوم و سوم چندان اختلاف ندارد، اما وقتی مقصود از آنرا بدانیم تفاوت و اهمیتش معلوم می‌شود. مراد از عنصر عربی غالب در جریان فکری دوره اسلامی عنصر زبان عربیست و مابعد فخری می‌گوید که چون آثار بزرگ علمی و فرهنگی در دوره اسلامی بزبان عربی نوشته شده است، این فرهنگ و علم را باید فرهنگ و علم عربی خوانند. اینکه زبان عربی زبان فلسفه و معرفت و علوم شده است، حادثه بزرگیست و اهمیت زبان عربی امری مسلم است. حتی می‌توان گفت که زبان عربی در اصل استمداد آن را داشت که بزبان فلسفه و معارف مبدل شود و شد. اما فلسفه و عرفان و تفسیر و نجوم و طبیعياتی که بزبان عربی نوشته شده است، فلسفه و عرفان و تفسیر و نجوم و طبیعيات عربی نیست. و چه بسا که یک مطلب را بدو زبان عربی و فارسی نوشته باشند و ما هرگز آثار بزرگان اهل معرفت ایرانی را مثلاً عرفان یا حکمت و علم فارسی نمی‌خوانیم. غزالی احیاء علوم‌الدین را به عربی و کیمیای سعادت را به فارسی نوشت که مطلب هر دو کتاب یکیست و اختلاف در اجمال و تفصیل است. از سوی دیگر بخش عظیمی از علوم و معارف و فلسفه اسلامی که بزبان عربی

نوشته شده است، کسانی آن را نوشته‌اند که زبان تکلم آنها زبان فارسی بوده است. آنها بفارسی فکر می‌کردند و بفارسی درس میدادند در واقع میتوان گفت که امثال قناریسی و ابن سینا و خواجه نصیر و سهروردی و میرداماد و ملاصدرا تفکر خود را به عربی ترجمه و تعبیر می‌کردند، نه اینکه به عربی فکر کنند.

اگر اشاره مابعد فخری درست باشد که فلسفه وطن ملی خود را در سرزمینهای اسلامی نیافته است، توجیهش می‌تواند این باشد که تفکر و زبان از هم جدا شده است. آنها که زبانشان عربی بود، بفلسفه چندان اعتنا نکردند و فلسفه در جایی حفظ و تعلیم شد که زبان مردم زبان عربی نبود. ولی ظاهراً این فلسفه که از قرن هفتم تاکنون در ایران لائفل نگاهداری شده و همواره استادان و مدرسانی بوده‌اند که سنت تعلیم و تحقیق آنرا حفظ کرده‌اند، در نظر مابعد فخری همان فلسفه دور افتاده از وطن است که سرگردان اینجا و آنجا در شیراز و اصفهان دچار غربت است و بهمین جهت از فاصله زمانی طولانی میان سهروردی و ملاصدرا سرعت می‌گذرد و چند صفحه با عجله در باب ایندو فیلسوف می‌نویسد و این فصل کوتاه را با این نکته به پایان می‌رساند که ادوارد براون حاج ملاهادی سبزواری را آخرین فیلسوف بزرگ ایران نامیده است.

ممکن است یک مسرور فلسفه، فلسفه‌ها را برحسب زمان طبقه‌بندی کند و مثلاً فصلی را بفلسفه فرانسوی و فصل دیگر را بفلسفه آلمانی اختصاص دهد و حتی داعیه داشته باشد که مثلاً کانت و هگل بالمانی فکر کرده‌اند و ظرافت زبان آلمانی در دقایق فکرشان ظاهر شده است، با این همه ما در فلسفه یک حوزه دکارتی داریم که اسپینوزای آن هلندی و لیب نیس آن آلمانی است و دوران منورالفکری قرن هجدهم آثار و جلوه‌های مشترکی در زبانهای فرانسه و انگلیسی و آلمانی داشته است.

مختصر بگویم، زبان را با ملت و سیاست یکی نباید گرفت و همه کسانی که یک زبان سخن می‌گویند، عضو یک ملت

بستند. چه بسا که یک ملت هم متشکل از جمعیت با زبانهای متفاوت باشد. معمولاً فلسفه را هم بیک قوم یا ملت نسبت نمیدهند. ما فلسفه یونانی، فلسفه دوره اسلامی، فلسفه قرون وسطی و فلسفه جدید داریم. فلسفه قرون وسطی و فلسفه جدید اروپایی است. اولی را بزبان لاتینی می‌نوشتند و دومی بیشتر بزبانهای قومی نوشته شده است. ظاهراً چون هیچ کشوری در عالم وجود ندارد که مردمش بزبان لاتین تکلم کنند، بر سر تولد فلسفه قرون وسطی جنگ و نزاعی نیست، مگر آنکه بگوییم زبان کلیسا زبان لاتین است و معارف قرون وسطی هم باید به کلیسا منسوب شود. در مورد فلسفه یونانی هم گرچه سئوال بسیار مشکل و پیچیده می‌نماید قضیه، کم و بیش بهمین صورت است.

ما از فلسفه یونان و حتی از مسیحیة یونان سخن می‌گوییم. ما فلسفه یونان را معمولاً بسیار مهم می‌شماریم. حتی کسانی که بحکم اپیدولوزی خاصی با تفکر یونانی میانه‌ای ندارند، عظمت آنرا انکار نمی‌کنند و اگر انکار کنند، انکارشان حاکی از جهل است. اما فلسفه‌ای که بزبان یونانی نوشته شده است، نه بکشور یونان تعلق دارد و نه کسانی که اکنون بزبان یونانی تکلم می‌کنند، بیشتر از آلمانها و فرانسویها و ایتالیاییها و بلژیکیها و ... بستحقیق در آثار و آراء فیلسوفان خود می‌پردازند. فلسفه یونان متعلق برسرزمین یونان و مردمی که در آن زندگی می‌کنند، نیست.

تفکر فیلسوف از هر جا که باشد و بهر زبان که اظهار شده باشد، به فیلسوف میرسد و مهم نیست که این فیلسوف کجایی باشد، چنانکه وقتی ذوق فلسفه در یونان ضعیف شد، آثار فکری فلاسفه یونانی بمصریان و ایرانیان رسید و قسمتی از آن از اینجا به اروپا بازگشت. اگر فلسفه متعلق برسرزمین یونان و اقوام یونانی بود، آنرا نزد خود نگاه میداشتند. از زمانهای قدیم تاکنون بیشتر کسانی که بمطالعه اصل آثار فلاسفه یونان علاقه داشته‌اند، زبان یونانی فراموش کرده‌اند و هنوز هم در بسیاری از مدارس اروپا و امریکا زبان



یونانی تدریس می‌شود. بعضی از کسانی که این زبان را فرا می‌گیرند، ممکن است از طریق همزبانی با فلاسفه یونانی راه فلسفه را ادامه دهند. اینان چه بسا که خیلی بهتر از مردم یونانی زبان آثار شاعران و نویسندگان و فیلسوفان یونانی را بخوانند و با ایشان همزبان شوند، زیرا که زبان تفکر را اهل تفکر می‌فهمد. زبان تفکر غیر از زبان متحجر عادی هر روز نیست. این زبان اخیر زبان قوم است، اما هر زبانی وجهی زنده و با نشاط دارد که زبان شاعران و متفکران است.

وقتی که می‌گویند فلسفه یونانی یا عربی است، زیرا که بزبان یونانی و عربی نه‌شته شده است، کدام یونانی و عربی را می‌گویند؟ این یونانی و عربی که زبان قوم است، فرع زبان تفکر و صورت خشکیده و پژمرده آنست. زبان خشکیده و پژمرده چه یونانی باشد چه عربی، زبان فلسفه نیست. بسیاری از سوء تفاهمها یا مغالطات از آنجا پدید می‌آید که این دو زبان را از هم جدانمی‌کنند و فی‌المثل یک نویسنده تاریخ فلسفه می‌تواند فکر کند که فلسفه دوره اسلامی را با زبان قوم عرب یعنی زبانی که عرب زبانان بدان تکلم می‌کنند؛ نوشته‌اند که این زبان عرب زبانان و دامنه جغرافیایی تکلم بزبان عربی بدان سبب وسعت یافت که زبان دین و تفکر و معارف شد، نه اینکه چون زبان قوم عرب بود، آثار فلسفی و عرفانی در آن ظهور کرد و اگر چنین بود، تفکر در زبان هرگز قطع نمی‌شد و امثال هراکلیتس، سقراط و سوفوکل در یونان همواره تجدید می‌شدند، که نمی‌شوند. پس

زبان یک صورت ظاهر ثابت نیست، بلکه اگر منحصر باین صورت ظاهر شد، سروکارش با تفکر قطع می‌شود.

وقتی ماجد فخری عنصر عربی جریان فکری دوره اسلامی را بقدری غالب میداند که نام فلسفه عربی را سزاوار آن میشناسد، آن عنصر عربی چه چیز است؟ زبان وقتی بعنوان عنصر قومی تلقی شود، زبان تفکر نیست. و زبانی که با تفکر بیگانه باشد، بقوم خود اعتبار میدهد. پس بهتر بود که می‌گفت این جریان فکری که زبان عربی نیز با آن قوت و نشاط گرفت، با اسلام و عهد اسلامی آغاز شد و باین جهت سزاوارتر آنست که بدوره اسلامی نسبت داده شود.

می‌گویند که اسلام عربی است و چون بآنها گفته شود که دین اسلام دین وحی است و اختصاص بقوم معینی ندارد، جواب میدهند که مگر زبان وحی زبان عربی نیست و اگر این زبان قابلیت و شرف نداشت، حامل وحی نمی‌شد و خداوند فرستاده خود را از میان مردم عرب برنمی‌گزید. ماجد فخری هم ظاهراً بر همین قول است که قول بدی هم نیست، اما باین شرط که بپذیرد عزت عرب و پروردگی زبان عربی با اسلام قرین بوده نه اینکه زبان قومی عربی در قوام اسلام و در جوهر آن دخیل و شریک باشد. چنانکه در دوره متأخر اسلام با زبان فارسی بشبه قاره هند و آسیای شرقی و جنوبی رفت و دانشمندان و محققان و فیلسوفان و عارفان مشرق زمین و بخصوص هندیان مسلمان آثار بزرگ فرهنگی و عرفانی و فلسفی بفارسی نوشتند.

ماجد فخری هم که میردی منتجب و بافرهنگ است، این معانی را در می‌یابد، اما جو روحی کشورهای عربی در حال حاضر طوریست که نویسنده عرب بصرافت طبع از فرهنگ و فلسفه و دین عربی سخن می‌گوید. مع‌هذا ماجد فخری کتاب خود را "صورتی از تاریخ فلسفه اسلامی" نامیده است.

گفتیم که یکی از مزایای کتاب ماجد فخری اینست که در آن ببعضی آراء و افکار اجتماعی و فلسفی متجددان و روشنفکران کشورهای اسلامی اشاره شده است. البته

میان فلسفه دوره اسلامی و افکار و آراء متجددان رشته اتصال تاریخی وجود ندارد. وقتی که می‌بینیم در فصل دهم فقط بیست صفحه بهروردی و ملاصدرا اختصاص یافته و نویسنده دوباره در فصل یازدهم به "واپس گرای کلی و بازگشت به سنت" رجوع کرده و در آخر این فصل بیان مختصر آراء ابن خلدون پرداخته است، ممکن است تصور کنیم که آشنایی با ابن خلدون زمینه اساسی برای ورود به دوران تجدید است، اما نویسنده در آغاز فصل دوازدهم چیز دیگری می‌گوید.

در آغاز این فصل که عنوان «گرایشهای متجددان و معاصران» دارد، می‌خوانیم که: «وفاق و پیوندی که سرانجام توسط حکمای اشرافی از سهروردی تا ملاصدرا میان فلسفه و کلام بوجود آمد، پایگاه فلسفه را در ایران استوار ساخت و زمینه را برای پیدایش "تجدد" در کشورهای اسلامی هموار کرد. استمرار حکمت اسلامی خاصه صورت شیعی آنرا بنحوی می‌توان در سلسله طولانی فیلسوف - متکلمانی (مثالهایی) که حامل سنت حکمت اشرافند، مجسم دید، سرآمد این فیلسوف - متکلمان، ملاصدراست که او را باید بزرگترین قهرمان این سنت در دوران جدید محسوب کرد. جمال‌الدین افغانی که نخستین متفکر اصیل اسلامی در دوران تجدید است، تا حدودی محصول همین سنت و سخنگوی روحیه سنت شکنی جدیدی بود که طلیعه اسلام در قرون سیزدهم و چهاردهم / نوزدهم و بیستم است.» (ص ۳۵۷)

مؤلف محترم مایل است که راهی میان افکار متجددان عالم اسلام و فلسفه دوره اسلامی بجوید. این کوشش در حد خود موجه است. اما اگر سید جمال‌الدین محصول "سنت" فلسفه صدرایی است، چرا مؤلف بطور کلی از این سنت صدرایی و از وضع فلسفه در ایران بحثی نکرده و اختلاف بینش سید را با دیگر اختلاف و شاگردان ملاصدرا نشان نداده است. ثانیاً اگر آراء و افکار متجددان عالم اسلام را بنحوی دنباله تفکر فلسفی دوره اسلامی می‌داند، باید توجه کند که زبان این آراء دیگر صرفاً

عربی نیست، بلکه بیشتر فارسی و اردو و مالزیایی و حتی در مواردی فرانسه است. بسیاری از نویسندگان متجدد صد سال اخیر کشورهای اسلامی کاری با اسلام و دین ندارند و گاهی منکر و مخالف دینند. پس دیگر بآراء آنان نه فقط صفت عربی نمی‌توان داد، بلکه اسلامی خواندن آن نیز وجهی ندارد. وجه مشترک این آراء اینست که صاحبان آن اتباع کشورهای اسلامی هستند، با توجه باین ملاحظه ناشر عنوان درستی برای کتاب انتخاب کرده است: "سیر فلسفه در جهان اسلام".

کتاب آقای ماجد فخری حاصل مرور پژوهشگری مطلع و صاحب ذوق در تاریخ تفکر کشورهای مسلمان از آغاز تا عصر حاضرست. وقتی کتاب را میخوانید، احساس نمی‌کنید که نویسنده بخواهد از رأی دفاع کند یا نظری را بشما بقبولاند. وجهه نظر او وجهه نظر نویسنده کتاب درسی در تاریخ فلسفه اسلامیت و کمتر در مقام بحث و چون و چرا در مسائل فلسفه برآمده و شاید چنین بحثی را لازم و موجه نیز نمی‌دانسته است.

بنظر او فلسفه و تفکری که از یونان بعالم اسلام آمد، موجب اختلافها و مبارزه جویهایی شد و «عمیق‌ترین اختلاف ناشی از ورود تفکر یونانی بین عنصر مترقی و عنصر محافظه کار روی داد. عنصر مترقی سخت می‌کوشید تا امر وحی را تابع تدقیقات تفکر فلسفی کند و عنصر محافظه کار خود را از فلسفه کنار میکشید، چه آن را کفرآمیز و بحکم بیگانه بودنش شبه‌ناک می‌دانست. این اختلاف... در

سراسر تاریخ اسلام بحدوث خود ادامه داد و در کلیت اسلام شکاف انداخت. در نتیجه در سراسر تاریخ اسلام مشخصه جنبشهای اصلاح طلبانه هیچگاه رهایی تمام از قبضه سلطه یا قیود عقیده یا سعی در تفسیر مجدد یا بررسی مجدد پیشفرضهای اساسی در زمینه نظام اجتماعی یا مباحث کلامی یا تفکر فقهی نبود، بلکه مانند جنبشهای اصلاح طلبانه اشعری (متوفی ۹۳۵/۳۳۰) در قرن چهارم / دهم یا ابن تیمیه (متوفی ۷۲۸/۱۳۲۷) در قرن هشتم / چهاردهم یا محمد عبده (متوفی ۱۳۲۳/۱۹۰۵) در قرن سیزدهم / نوزدهم، مشخصه آنها سعی بلیغ در اثبات مفاهیم و توجیه اقوال نخستین مدافعان عقاید اسلامی یا بااصطلاح سلف صالح امت اسلامی بود.» (صص ۱۱، ۱۲).

در آنچه نقل کردیم، چند نکته وجود دارد، یکی اینست که فلسفه در مقابل "محافظه کاری" علمای شریعت قرار گرفت و بصفت مترقی متصف شد. اگر فلسفه مترقی باشد، پیداست که می‌تواند بآراء و افکار آزادخواهی امثال سید جمال‌الدین اسدآبادی جان بدهد و مدد برساند و شاید تنها وجهی که ماجد فخری می‌تواند برای اتصال و پیوستگی میان فلسفه صدرایی و آثار تجدید در ایران و کشورهای اسلامی در نظر آورد، این باشد که صفت مترقی را که اختصاص بدوران تجدید دارد، بفلسفه دوره اسلامی و یونانی نسبت دهد و این را در مقابل محافظه کاری قرار دهد.

نکته دوم برخلاف نکته اول که بیان و توجیه ظاهراً علمی شعاری سیاسی - فرهنگی است، اهمیت دارد. ماجد فخری (شاید از طریق قیاس جنبشهای اصلاح طلبانه در تاریخ اسلامی با رنسانس اروپا) میان نهضت‌های دوره اسلامی و تحولات فکری دوره جدید تفاوت قائل است. بنظر او نهضت‌های اصلاح طلب اسلامی «هیچگاه رهایی تمام از قبضه سلطه یا قیود عقیده یا سعی در تفسیر مجدد یا بررسی مجدد پیشفرضهای اساسی در زمینه نظام اجتماعی یا مباحث کلامی یا تفکر فقهی نبود...»

ماجد فخری در همین مرحله بیان اختلاف می‌ماند و جانب هیچ گروهی

متجددان اختصاص داده است اولاً روشن نمی‌کند که چه نسبتی میان متجددان و فلسفه ملاصدرا وجود دارد و نیز نمی‌گوید که چرا حتی نقد مبادی و اصول و تفسیر مجدد (و حتی متجددانه) دین در بنای عالم تجدّد اسلامی کارساز نشد و بتایبگی که اروپاییان بآن رسیدند، نرسید. حتی وقتی که فی‌المثل آراء مارکسیست مراکشی عبداللّه المروری (۱۳۹۴/۱۹۷۴) را بیان می‌کند و از قول او گروه‌های روشنفکران را وصف میکند و راه نجات را تعرض به مارکسیسم یا نحوی مارکسیسم می‌داند، از حدّ نقل قول تجاوز نمی‌کند.

مع‌هذا بد نیست که نظر المروری را بصورتی که در کتاب "تاریخ فلسفه در جهان اسلام" آمده است، نقل کنیم: "... تراژدی روشنفکران عرب از این عمیق‌تر است. روشنفکر عرب بمنزله عضوی از جامعه در بند رفقت باید با مقتضیات مبرم عصر تجدّد مواجه شود، بی‌آنکه فرهنگ ملی خود را فدا کند و این همان "بنیادگرایی" مصلحان نخستین بود که تنها در پی پذیرفتن جنبه‌های فنی و عملی تمدن غربی بدلائل عملی بودند، اما دیری نگذشت که این نخستین واگذاری امتیاز برداشتن گام‌های اساسی تری در طریق غرب‌زدگی منجر شد و صفت ممیز آن برسمیت شناختن تفوق فرهنگ غربی و نهادهای سیاسی مرتبط با آن بود. این نیز نوع دوم روشنفکران را پدید آورد، و اینان روشنفکران لیبرالی بودند که بتدریج با سنت فرهنگی جامعه خود بیگانه شدند و مجبور باختیار یکی از این دو تلقی شدند: کناره‌گیری از صحنه فعال سیاسی یا گرویدن باندیشه‌ای انقلابی... (ص ۳۹۲)

اینجا دیگر چون و چرا در اصول اعتقادات و مبادی آراء مطرح نیست. گویی الصوری می‌خواهد با پناه بردن به مارکسیسم، مسأله تاریخی قوم خود و بسیاری از اقوام دیگر را متغی سازد و از مارکسیسم پناهگاهی بسازد که در آن می‌توان سنت را رها کرد و متهم بتقلید از عرب شد. اما آخر چه باید کرد؟ بخصوص اکنون که سنگر مارکسیسم هم بهر صورت که باشد، چندان مطمئن نیست (و صورت

میدهد که با مسأله بیگانه نیست، اما آن بصراحت طرح نمی‌کند. فی‌المثل وقتی که لیبرالیسم امیر علی را لیبرالیسم رمانتی می‌خواند، به بی‌حاصلی و وهمی بودن نظر دارد، اما ظاهراً چون بعهده گرفته است که راوی افکار و آراء و حوادث فکری علمی و فرهنگی باشد، خود در بحث و ا نشده است.

کتاب را حضرات آقایان مرتضی اسعدی، کاظم برگ‌نسی، نصرالله پورجوادی، غلامعلی حذاد عادل، سعید حنایی کاشانی، بهاء‌الدین خرمشاه اسماعیل سعادت، منوچهر صانمی و بیدی و سیدمصطفی محقق داماد ترجمه کرده‌اند. قبلاً هم کتاب نسبتاً مفصل دیگر در تاریخ فلسفه اسلامی (در چهار جلد) طرف مرکز نشر دانشگاهی چاپ و منتشر شده بود و این هردو کتاب برای علاقمند و دانشجویان این رشته سودمند است.

### خانواده جولای

نویسنده: نادین گوردیمر

مترجم: لیلی مصطفوی کاشانی

ناشر: نشر همراه

چاپ اول: ۱۳۷۱

۲۷۵ صفحه

خانم نادین گوردیمر، برنده جایزه ادب نوبل سال ۱۹۹۱، در داستان خانواده جولای ساختار سیاسی - اجتماعی جامعه گنو آفریقای جنوبی را زیر سؤال برده است خواننده را با رنج و تحقیر سیاهپوستان اختلاف طبقاتی قاحش بین سفیدپوستان آنها یا به عبارتی اربابان و برده‌ها آشنا می‌سازد.

در واقع نویسنده که خود اهل آفریقا جنوبی است، عواقب تبعیض نژادی حاکمیت اقلیت سفیدپوستان را در این داستان به تصویر می‌کشد. او روزی مجسم می‌کند که سیاهپوستان به تنگ آمدن سر به شورش برداشته و بر اوضاع مسلط

رانمی‌گیرد و چیزی را بر چیز دیگر ترجیح نمی‌دهد. اما اگر بپذیریم که ملاک او در این قیاس رنسانس و بخصوص اندیشه انتقادی جدید بوده است، می‌توانیم بظن قوی بگوییم که او نهضت‌های فکری دوره اسلامی را چندان عمیق و جذبی نمی‌گیرد. تحقیق در اصول و مبادی افکار و آراء شرط تفکرست و اروپاییان، چنانکه سید جمال‌الدین اسدآبادی گفته است، در اصول عقاید و مبادی آراء و اقوال چون و چرا کردند و باین طریق دوره جدید تأسیس شد. اما ماجد فخری در فصلی که بذکر آراء رسمی و بقدرت رسیده آن در هم ریخته و بکلی بی‌اعتبار شده است). آیا دوباره مسأله تقابل سنت و تجدّد پیش نمی‌آید؟ و مگر پیش نیامده یا منتفی شده است؟

اکنون مسأله بصورت جذبی تری مطرح است و چه بسا کسانی از روشنفکران کشورهای توسعه نیافته فکر کنند که اگر ادای غربیها را درآورند و اعتراضات و نقادیهای آغاز رنسانس و قرون هفدهم و هجدهم را تکرار کنند و بآن شاخ و برگ بیفزایند، بهمان نتایجی می‌رسند که اروپا رسید. اروپاییان در عالمی وارد شده بودند و بینش و ادراکی یافته بودند که با بینش گذشتگان متفاوت بود و باین جهت با آنها بیعت پرداختند. آنها برای رسیدن بمقاصد سیاسی و اجتماعی برده و انکار گذشتگان نپرداختند. باین جهت راه آنانرا بتقلید نمی‌توان پیمود و دعوت باین تقلید، دعوت بدیست که جوهر آن قبول عجز در مقابل قدرت و استیلائی موجود است.

ماجد فخری با بعضی اشارات نشان

کچل که باگردنی سخت و بدون پر بر روی  
چمدان آنها نشسته بود، پرتو می افکند.  
(ص ۱۹۸)

گوردیمر در بحث فقر و نکبت روستا در  
مقابل مکتب سفیدپوستان با توصیف رئیس  
قبیله، خشم خویش را در مقابل زندگی  
راحت خانوادگی و گرمی و شادی سرور  
سفیدپوستان در پرتو خشونت و ماتم و غم  
روستاهای در آفریقای جنوبی بیان می کند. این  
مسأله نمایانگر این نکته است که نویسنده  
از جرات روحی رنج می برد:

"اگر این کار برای رئیس سرگرم کننده بود  
یا به هر حال او را راضی و متقاعد می کرد،  
باری حق او بود. حق این رئیس تندخو و  
خشمگین بود. این مردی که آثار سوء تغذیه  
از سرپایش می بارید، این سلطان کارگران  
مهاجر، این شهریار غفلت و اهمال، این  
خداوند روستاهای بدون مرد، مزارع بدون  
تراکتور، و سرفه های دائم بچه های  
ژنده پوش". (ص ۱۸۹)

شاید بی جهت نیست که این نویسنده  
راتاحدی متأثر از سبک مارسل پروست  
بدانند. پروست سرکرده فرانسه قرن بیستم  
است و رمان معروف وی در جستجوی  
زمان گم شده را کمتر کسی است که در جهان  
ادب نخوانده باشد. ولی فهم آن به هر حال  
سخت است؛ کارپروست همانا بیدار کردن  
ذهن عریزی است که گذشته و حال را به هم  
مرتبط می سازد:

"آنگاه که تکه شیرینی در چای می افند و به  
این ترتیب با یادآوری مزه فراموش شده اش  
تمام دوران کودکی را در ذهن بیدار می کند.  
همانند بوی نانهای "لیدها" است که در ذهن  
مسورین گذشته ای دور و دوران کودکی  
مرفه اش را در خانه پدری مجسم می سازد".  
در اثر نادین گوردیمر، گذشته نیز از  
طریق بو و مزه بیدار می شود؛ مورین گرچه  
از قلمرو گذشته رانده شده و همانند دگمه ای  
شل به محنت آباد "جولای" پرتاب شده  
است و وجودش با پرچین های آن محصور  
است، ولی ضمیر ناخودآگاه را دائم بکار  
می گیرد. بوی پاره نان رشته پیوند احساس  
حاضر و گذشته است ولی نظم گذشته مانند  
پاره آجری که از زیر سلسله خاطراتش  
برداشته شود درهم ریخته است.



خمیرتوش که از سراسر خانه برمی خاست  
شامه اش را نوازش می داد. آن نان های  
قهوه ای رنگ لیدیا که مثل پاره آجر بودند،  
گرچه بی مزه ولی فضا را آنچنان آکنده از بوی  
خود می کردند که با هر نفسی فقط بوی آنها  
به مشام می رسید. ...

"مورین قادر به تصاحب هیچ بخشی از  
حیات گذشته اش نبود. فقط برحسب اتفاق  
یکی یا دیگری از اعماق به رو می آمد. سپس  
زمینه آن به کلی محو می شد. [تمام  
خاطرات] مانند پاره آجرهایی بر روی هم  
انباشته شده بودند و اگر یکی از آنها را  
برمی داشت شاید که پاره نان لیدیا می بود."  
(ص ۲۲۲)

از سوی دیگر گوردیمر در بازی با نور  
یک نقاش یا یک عکاس متبحر است: "صبح  
زود بود، ولی زنان کلبه مانند اینکه پایان  
روزاست همگی چسرت می زدند. شمع  
ضخیم نور که به الواری پوشیده از گرگ  
می ماند و از روزنه شی به اندازه قاب یک  
عکس تکی روی دیوار به درون می تابید،  
نیمرخ دختری جوان را قطع و از روی  
انگشتان گره خورده پاهای پیرزن عبور کرده و  
به رانهای گوشمالود بچه که از شیر لبریز بود،  
می رسید." (ص ۲۶)

"در اغلب کلبه ها آتینه های کوچکی به دیوار  
آویخته شده بودند که مانند ماهیهای  
گرسته ای که به ناگاه به روی آب می آیند، به  
شمع نازک نور سرگشته ای چنگ می زدند."  
(ص ۴۴)

"آنان به سختی یکدیگر را در تاریکی  
تشخیص می دادند. از میان درز در مخروط  
نور کم رنگی به درون می تابید و بر مرغکی

می شوند. افراد خانواده اسمالز که یک  
خانواده مرفه سفیدپوست است از ترس  
حمله سیاهان به نوکر سیاهپوست و وفادار  
خود "جولای" که مدت پانزده سال در  
خانواده آنها خدمت کرده، پناه می برند.  
جولای آنها را به دهی دورافتاده که فاقد  
همه گونه امکانات زندگی است می برد و  
مخفی می کند. مورین اسمالز، قهرمان اصلی  
داستان در نتیجه زندگی در آن ده کوره و  
دیدن آن همه فقر و تبیض چنان آشفته و  
سردرگم می شود و با وجدان خویش در  
جنگ قرار می گیرد که در هم می شکند.

نادین گوردیمر در این اثر ادبی ذوق و  
فریحه آمیخته به نبوغ خویش را به کار گرفته  
و توانسته مرز بین ضمیر آگاه و ناخودآگاه را  
در هم بشکند و محتویات ضمیر ناخودآگاه  
را در اثر خویش بازگو کند.

خانواده جولای در عین نیرومندی اثری  
آشفته است و در آن جهان درون و برون به  
شیوه ای جدایی ناپذیر به هم آمیخته اند.  
خواننده در رویارویی با این اثر هم تشنه  
می شود و هم سردرگم. ذوق و استعداد این  
نویسنده در این است که نظمی در این  
آشفتنی پدید آورد:

"هیچ صدایی از افلاک بر نمی خاست ... فقط  
صداهای جهان آشفته ای که غرش می کند و  
نمره می کشد، همه چیز را از هم می درد و از  
میان آن نظمی که دنیاست چیره می شود...  
فقط آهی کیهانی برخاست. آنان صفیروزش  
زمان و فضا را می شنیدند." ص ۱۹۹

در ابتدای رمان، مشابه اثر فاکتور به نام  
روشنایی در ماه اوت خواننده خود را در  
تاروپود انواع مطالب آشفته و مبهم گرفتار  
می بیند. جریان لجام گسخته عناصر  
ناخودآگاه، داستان را پیچ و تاب می مار مانند  
بخشیده است. گوردیمر محیطی را وصف  
می کند که بسیار غریب است. جهان درون که  
تمامی خاطرات و تجارت شخصی در آن  
منعکس است و دهکده ای محنت بار که به  
نحوی عجیب با فقر سیاهپوستان به سوی  
تباهی می رود و اعضایش در حالتی  
خله آمیز در جنبش اند.

گوردیمر وصف درخشانی از جزئیات به  
دست می دهد. این شیوه یادآور آثار فاکتور و  
پروست است: "با بازکردن درب، بوی



گوردیمر درماندگی مورین را به هنگامی که در اختیار نیروهای ناخودآگاه است بر ما ملوم می‌سازد و نشان می‌دهد که چگونه حین فرد در پنجهٔ عظیم فقر و نکبت دمکده سردیت خویش را از دست می‌دهد. وی برازگامی به بیماری قطع تماس با محیط گرفتار می‌شود، ولی به ناچار و از طریق ضمیر خودآگاه به حیات خود ادامه می‌دهد تا بتواند تعادلی را که به علت یک جانبه بودن از دست رفته است بازگرداند و تضادهای سنگینی را باهم سازش دهد. این داستان برای همهٔ مردم، بخصوص زنان قابل تعمق و توجه است.

نویسنده و مترجم این اثر نیز هردو زنانی پرکار و مسئول هستند. خانم لیلی مصطفوی کاشانی محقق و کارشناس امور بین‌المللی، فوق لیسانس زبان و ادبیات فرانسه دارد و به زبان انگلیسی نیز چوونان زبان مادری مسلط است. ترجمهٔ این اثر با خصوصیتی که ذکر شد از عهدهٔ هرکسی بر نمی‌آمده است. حفظ سبک ادبی نویسنده با همهٔ دشواریهای بخوبی صورت گرفته و مصداق امانت در ترجمه رعایت شده است. ترجمه سلیس و روان است و خواننده احساس نمی‌کند این اثر برگردانی از متنی ثقیل باشد.

کسب سالها تجربه در ترجمه و نگارش کتابهایی چون زندگی در چین اثر آندره واتسون، نامه‌هایی به گینه بیسائو اثر پائولو فریر، ماندالا اثر پرن س. باک، و الهیات رهایی‌بخش وی را قادر ساخته که بخوبی از عهدهٔ ترجمهٔ این اثر برابر برآید.

مترجمه معتقد است این داستان سیاسی هشدار به تمام اربابان در جهان به ویژه سفیدپوستان آفریقای جنوبی است تا در روشها و رفتارهای خویش نسبت به زیردستان و به مالکان اصلی این سرزمین تجدیدنظر به عمل آورند.

زهره میرحسینی  
مشاور مرکز مطالعات و تحقیقات  
فرهنگی بین‌المللی



## فرهنگ و نظام آموزشی پاکستان

نویسنده: کیومرث امیری

ناشر: مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی

بین‌المللی

چاپ اول: ۱۳۷۲

۳۴۸ صفحه

مرکز مطالعات فرهنگی بین‌المللی در راستای تحقق اهدافی چون شناخت فرهنگهای سایر ملل برای ارتباط فرهنگی متقابل اقدام به انتشار کتاب فرهنگ و نظام آموزشی پاکستان کرده است. از آنجا که فرهنگ، تایی از سیستمهای آموزشی حاکم بر جوامع است، آشنایی با نظامهای آموزشی کشورهای دیگر می‌تواند کمک بزرگی به شناخت بهتر از فرهنگ آنها را موجب گردد. نویسنده کتاب سالهاست که به عنوان کارشناس پاکستان مطالعات گسترده‌ای در اوضاع و احوال این کشور داشته است و سفرهای متعدد وی به این کشور باعث آشنایی عمیق‌تر با مسائل آن مرز و بوم و لمس واقعیتها از نزدیک شده است.

کتاب در ده بخش تنظیم شده است. در بخشهای اولیه، تاکید عمده بر سیر تاریخی آموزش پس از ورود اسلام به شبه قاره و سیاست آموزشی پاکستان پس از استقلال مورد بررسی قرار می‌گیرد. در بخشهای بعدی به سازمان آموزش و پرورش و چگونگی آموزش ابتدایی، متوسطه و آموزش عالی پرداخته شده است. برنامه‌های سوادآموزی بزرگسالان و حوزه‌ها و مدارس دینی نیز در بخشهای انتهایی قرار دارند.

نویسنده معتقد است برای فهم بیشتر وضعیت کنونی فرهنگ و آموزش در پاکستان لازم است سرچشمه‌های اولیه فرهنگ اسلامی و آموزش دینی در دوران حکمرانی مسلمانان که دوران شکوفایی فرهنگ این کشور بوده و بسا ورود استعمارگران انگلیسی رو به انحطاط گذاشته است، مورد توجه قرار می‌گرفته است. او برخی از تأثیرات منفی را چنین برمی‌شمارد: "ایجاد نظام آموزشی دوگانه.

- در حاشیه نهادن کسانی که تحصیلات "ستی" داشتند.

- ناآگاه ماندن افرادی که در نظام آموزشی جدید تحصیل کرده بودند از ویژگیهای تاریخی، فرهنگی و اجتماعی کشور خویش. - وقوع ازهم گسیختگی در نظام آموزشی، اجتماعی، فرهنگی و زندگانی فردی مردم. - الگو قرار گرفتن جوامع اروپایی برای توسعه آینده کشور بدون توجه به تبعات نامطلوب آن" (صص. ۲۷۲-۲۷۱)

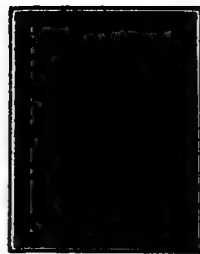
نویسنده پس از بررسیهای مختلف از نظر تاریخی، سیاسی و فرهنگی به این نتیجه می‌رسد که سیستم آموزشی پاکستان علی‌رغم تمام ادعاهای سران آن هنوز درپرده ابهام، بی آینده و سردرگم است.

نرخ رشد جمعیت ۴/۲ درصد به اضافه رشد بیسودی ۷۰٪، وضع نابسامان بهداشتی و عدم آگاهی مردم از مراقبتهای بهداشتی مسائل تغذیه و انواع بیماریها و اختلافات قومی و زبانی و ادعاهای جدایی طلبانه که از مشکلات دیرپا و پیچیده این کشور است و ناتوانی اقتصادی قشر گسترده و بسیاری مسائل دیگر در این کشور، از عدم توجه جدی به آموزش مردم حکایت دارد. او معتقد است که اصولاً این سیستم آموزشی با نیازها و مقتضیات جامعه پاکستان هماهنگ و همخوان نیست و باید تغییر کند.

کتاب با استناد به کتابها، جزوات و مدارک بسیار و ارائه جدلول، منبع خوبی برای آشنایی با موقعیت پاکستان و پاکستانیها می‌باشد. در انتهای کتاب، یادداشت‌های هر فصل بطور منظم و متوالی، اسامی و تاریخ حکومت رهبران سیاسی پاکستان از ۱۹۴۷ و گزیدهٔ مراجع دوبارهٔ پاکستان قرار دارند.

همه پیروان بدان معترفند پایهریزی شده است: یکی تقدم وجود بر ماهیت و دیگری اصل آزادی در عالم انسانیت ... (صص ۲۴۲ - ۲۴۱)

کتاب دارای فهرست اعلام و واژه‌نامه فارسی به انگلیسی و بالعکس و فهرست مأخذ و منابع است و در قطع وزیری با جلد مقوایی با کیفیتی خوب چاپ شده است.



## انسان و هستی

نویسنده: دکتر بهرام جمال پور

چاپ اول: ۱۳۷۱

۲۷۰ صفحه، ۳۰۰ تومان

ناشر: مؤسسه نشر هُما

### تجدد و دین زدایی

### از فرهنگ و هنر منوالفکری

### از آغاز پیدائی تا پایان عصر قاجار

نوشته محمد مددپور

چاپ اول: بهار ۱۳۷۲

۳۷۸ صفحه ۳۲۰۰ ریال

انتشارات: سالکان

چنانکه نویسنده محترم در مقدمه می‌نویسد، «این کتاب پیمودن راهی جهت بازاندیشی مجدد تاریخ فرهنگ و هنر معاصر ایران را می‌آزماید بی‌تردید برخی مطالعات پیشین اهل فضل و بیش از همه طرح «غرب‌زدگی» جناب آقای دکتر سید احمد فردید در پیمودن راه منشأ اثری تام و تمام بوده است، بطوری که بدون این مقدمات چنین کاری بشمر نمی‌رسد.» (ص ۴) مؤلف محترم در مقام تواضع و در واقع بانظر بصورت کامل یک تحقیق تاریخی خاطرنشان کرده‌اند که «مجال برای مطالعه فصولی از فرهنگ و هنر» پیدا نکرده‌اند. از این جمله است غرب‌زدگی در معماری معاصر یا فصل موسیقی که به اجمال برگزار شده است. کتاب متضمن اطلاعاتی ضروری برای فهم تاریخ معاصر است که در کمتر کتاب تاریخی یافت می‌شود. اما این اطلاعات ماده تاریخنمایی محض نیست، بلکه مستند بنظری تاریخی است که می‌تواند مایه تذکر متقدان باشد.

بحث رابطه خدا و انسان را در فلسفه اگزیستانسیالیسم به بخش دینی، غیر دینی و الحادی تقسیم نموده و در بخش دینی میان ایمان دینی، اعتقاد مذهبی و ایمان فلسفی تمایز قائل شده است. (ص ۲۳۹) و در سه صفحه به برشمردن اصول مشترک میان اصحاب این نحله، یعنی اگزیستانسیالیسم یا مذهب اصالت انسان (بشرانگاری) پرداخته است، و در پایان گوید: «... میان اگزیستانسیالیستها نیز تفاوت‌های اساسی مشاهده می‌شود که بیشتر معطوف به حوزه خداشناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی است. در مورد وجود خدا... اگزیستانسیالیستها به گروه اصلی تقسیم می‌شوند. گروه اول چون کیرکگور (کرکگور) و [هل] تیلیش اصالت را در عالم انسانیت در گرو اعتقاد بخداوند متعال میدانند. گروه دوم چون هیدگر سعی می‌کنند که جهان را بدون وجود باری تعالی توجیه کنند و گروه سوم چون سارتر وجود خالق را نفی می‌کنند و در حلقه (حوزه) فلاسفه ملحد قرار دارند.

در بحث هستی‌شناسی اگزیستانسیالیستها بدو گروه اصلی تقسیم می‌شوند. گروه اول آنچنان ذهنشان معطوف بمسأله وجودست که بهستی‌شناسی عنایتی ندارند. بطور مثال در فلسفه‌های کرکگور و حتی مارسل یک نظریه جامع درباره هستی مشاهده نمی‌شود. اما گروه دوم، چنانکه در فلسفه هیدگر مشاهده می‌شود هستی‌شناسی را اصل حقیقت میدانند و درک اصالت وجود انسان را طریقت می‌شمارند... بهر صورت... اگزیستانسیالیسم... بر دو اصل که

«انسان و هستی» اولین و آخرین کتاب مرحوم دکتر بهرام جمال‌پور است که در سال ۱۳۶۷ در سن پنجاه و سه سالگی دارفانی را وداع گفت. چنانکه از نام کتاب پیداست، مؤلف در این کتاب در باب فیلسوفان اگزیستانسیالیست بحث پرداخته است. در فصل اول تحت عنوان «مقدمه‌ای بر تاریخ فلسفه غرب» آمده است: «فلسفه در جهان پس از تحولات بسیار متضمن دقایق بیشتری از تاریخ تأملات بشر است که جزء ذاتی فلسفه محسوب می‌شود. انسان در مطالعه فلسفه با تعداد کثیری از فلاسفه و مکتب‌های گوناگون فلسفی روبرو می‌گردد و از آغاز کاملاً هویدا است که هرگونه دقت در مسائل فلسفی نمی‌تواند بدون درک کلی تاریخ فلسفه تحقق یابد. حتی در زمان افلاطون و ارسطو نیز تاریخ فلسفه از فلسفه جدا نبوده است.» (ص ۹) و بدین لحاظ بطور مجمل به چهار دوره فلسفه یعنی فلسفه قدیم، فلسفه قرون وسطی، فلسفه جدید و فلسفه معاصر اشاره کرده است.

عناوین فصول بعدی کتاب بدین قرار است: فصل دوم (ص ۵۸ - ۳۳) هگل و ایدئالیسم؛ فصل سوم (ص ۷۸ - ۶۱) اصول فلسفه اگزیستانسیالیسم؛ فصل چهارم (ص ۱۱۳ - ۸۳) کرکگور و ایمان؛ فصل پنجم (ص ۱۳۳ - ۱۱۷) نیچه و بی‌خدایی؛ فصل ششم (ص ۱۵۸ - ۱۳۷) یسیرس و تعالی؛ فصل هفتم (ص ۱۸۶ - ۱۶۱) هیدگر و هستی [وجود]؛ فصل هشتم (ص ۲۱۱ - ۱۸۹) سارتر و آزادی؛ فصل نهم گابریل مارسل و مشارکت و در فصل دهم تحت عنوان نتیجه آمده است: «... در این کتاب

# خبرهایی از دنیای فرهنگ و هنر

## «محرم راز» به دو خط فارسی و سیریلیک در تاجیکستان منتشر شد

«محرم راز» مجموعه اشعار عرفانی امام خمینی، بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران، به دو خط فارسی و سیریلیک در جمهوری تاجیکستان انتشار یافت. این کتاب به سفارش جمهوری اسلامی ایران در شهر دوشنبه و توسط نمایندگی انتشارات الهدی در این شهر منتشر شده است.

پیش از این شماری از نسخ این کتاب به خط فارسی در تهران به چاپ رسیده و توسط نمایندگی فروش انتشارات الهدی در دوشنبه در اختیار علاقه‌مندان قرار گرفته بود. به گفته مدیر جمهوری اسلامی ایران انتشار دو خط اشعار مربوط برای مردم فارسی زبان تاجیکستان با دو هدف فراگیری هرچه بیشتر خط فارسی و آشنایی با بعد عرفانی شخصیت امام خمینی انجام گرفته است.

سفارت ایران قصد دارد کتابهای مزبور را در مناسبتهای مختلف به صورت هدیه در دسترس اقشار مختلف مردم این جمهوری قرار دهد.

## مراسم بزرگداشت صائب تبریزی

سال آینده یونسکو سازمان علمی ملل متحده چهارصدمین سال تولد صائب تبریزی، شاعر ایرانی عهد صفوی را برگزار خواهد کرد. پیشنهاد گرامسک داشت سالگرد تولد این غزلنمای بزرگ از سوی نمایندگی دائم

جمهوری اسلامی ایران در یونسکو طرح شد و بتصویب شورای اجرایی آن سازمان رسید. به همین منظور یونسکو در سال ۱۳۷۳ برنامه‌های ویژه‌ای بمناسبت بزرگداشت میرزاحمدعلی صائب تبریزی تدارک خواهد دید. لازم بذکر است که این برنامه‌ها همزمان در ایران و مقر یونسکو در پاریس برگزار خواهد شد.

## برگزاری نمایشگاه آسیایی کتاب در کرمان

مدیر کل فرهنگ و ارشاد اسلامی استان کرمان در گفتگویی اعلام کرد: «نمایشگاه آسیایی کتاب بزرودی در کرمان برگزار می‌شود» وی افزود: «از آنجا که نمایشگاه بزرگ کتاب استان کرمان با استقبال کم‌نظیر مردم روبه رو شد، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی درصدد برآمد تا نمایشگاه آسیایی کتاب را در شهر کرمان برگزار کند... فضای بسیار زیبا و مناسب محل دائمی نمایشگاههای استان کرمان، مدیریت هماهنگ و کادر اجرایی قوی نمایشگاه از عوامل دیگری است که باعث اتخاذ این تصمیم شده است.»

## برپایی نمایشگاه هنر ایرانی در اسپانیا

نمایشگاهی تحت عنوان «هنر ایرانی» در یکی از شهرهای جنوبی اسپانیا برپا شد. این نمایشگاه که در شهر «تور ره دل» مساحتی ۳۰ کیلومتری «مالاکا» گشایش یافت، جلوه‌هایی از هنر ایرانی در زمینه صنایع دستی، خطاطی و مینیاتور، کتاب و پوست را در معرض دید علاقه‌مندان قرار داد. این نمایشگاه که با همکاری شهرداری شهر ترتیب یافته بود، به مدت دو هفته ادامه داشت و در مدت برپایی نمایشگاه، فیلمهایی در مورد ایران و تحولات آن پس از پیروزی انقلاب اسلامی به نمایش درآمد.

## شرکت نمایندگی جمهوری اسلامی ایران در اولین «جشنواره کودک بحرین»

اولین جشنواره کودک بحرین در روز شنبه اول آبان ماه توسط شیخ عیسی رئیس کل سازمان جوانان و ورزش بحرین افتتاح شد. در این جشنواره غرفه‌هایی به سفارت جمهوری اسلامی ایران و وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی اختصاص داده شد تا تعداد قابل توجهی از کتابهای کودکان و نوجوانان ایران را به تماشاگران عموم بگذارد. همچنین مسابقه نقاشی در غرفه وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی برقرار گردید.

## بخشهای نهمین جشنواره سراسری موسیقی فجر

آیین‌نامه نهمین جشنواره سراسری موسیقی فجر که در دهه مبارک فجر در سالنهای مختلف تهران اجرا می‌شود، از سوی مرکز سرود و آهنگهای انقلابی منتشر گردید. براین اساس، جشنواره موسیقی شامل پنج بخش (بخشهای ویژه موسیقی ملتهای مسلمان، مسابقه، جوانان و حتی) خواهد بود.

در بخش ویژه، به بازشناسی مبانی معنایی موسیقی در حوزه فرهنگ اسلامی پرداخته می‌شود. موسیقی ملتهای مسلمان به پیوندهای عمیق فرهنگی و اعتقادی و وجه‌های سازنده موسیقی اصیل این مناطق تأکید دارد و در بخش مسابقه کار نوازندگان سازهای خانواده نی و کمانچه مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌گرفت. در بخش جوانان نیز به منظور کشف استعدادها، جوان نوازندگان جوان، معرفی و شناسایی خواهند شد. و در بخش جنبی چند گروه سبزی موسیقی ایرانی و سرودهای انقلابی به اجراء برنامه می‌پردازند.

## نخستین نمایشگاه بین‌المللی کاریکاتور

نخستین نمایشگاه بین‌المللی کاریکاتور روز سه‌شنبه چهارم آبان ماه در تهران به کار خود پایان داد. این نمایشگاه، که قرار است هر دو سال یکبار برگزار شود، در محل موزه هنرهای معاصر برپا شد. نمایشگاه در سه بخش سابقه، آثار داوران سابقه (بخش جنبی) و پیشینه کاریکاتور در ایران (بخش جنبی) برگزار شد و تمام گالریهای موزه بدین برنامه اختصاص داشت. گالری یک به آثار داوران سابقه، گالری دو به پیشینه کاریکاتور در ایران و گالریهای سه تا هشت به نمایش کاریکاتورهای بخش سابقه، در گالری نه نیز آثاری از نقاشان برجسته نظیر «ون‌گوگ» و «پیکاسو» به نمایش درآمد. داورانی که آثارشان در گالری یک به نمایش گذاشته شد عبارتند از: لوچو ترو جانو (۱۹۲۳ ایتالیا)، نویسنده کتاب «طنز رومی» و داور نمایشگاه بین‌المللی امورسیو، آن وایلسوسکی (۱۹۲۷ مقدونیه)، نایب رئیس فدراسیون

کاریکاتوریستهای اروپا و رئیس نمایشگاه اسکوپیه؛ گریوزدهگان اگنیوگا (۱۹۵۴ ترکیه)، مدرس دانشکده هنرهای زیبای مرمره، والری کورتو (۱۹۵۶ مولداوری)، جواد علیزاده (۱۳۳۱)، سردبیر و مدیر مسؤول ماهنامه طنز و کاریکاتور و عضو هیأت داوران نمایشگاه کاریکاتور اسکوپیه (۱۹۸۶) و آنگلت فرانسه (۱۹۹۱) جواد پویان (۱۳۳۴)، عضو هیأت علمی دانشگاه تربیت مدرس و دانشگاه تهران، حسین خسروجردی (۱۳۳۶). ضمناً آقایان جواد پویان و جواد علیزاده به همراه سید محمد صفقی، حسین نیرومند، سید مسعود شجاعی، محسن ابراهیم، بهرام یعقوبی برنامه‌ریزی نمایشگاه را بهعهده داشتند. در بخش پیشینه کاریکاتور اطلاعاتی درباره سابقه این امر در ایران در اختیار تماشاگران قرار گرفت. پیش از انقلاب مشروطیت، آثار نقاشان به طرحهای مصوری از افسانه‌ها و روایات عامیانه محدود می‌شد. در این میان نقاشی قهوه‌خانه‌ای از ارتباط نزدیکتری با مردم برخوردار بوده کاریکاتور با انتشار مطبوعات متعدد و شکل‌گیری انقلاب مشروطیت و شروع بیداری مردم که بی‌تأثیر از نتیجه انقلاب سیاسی -

اجتماعی در اروپا نبود، پا به عرصه وجود نهاد. هرچند که طرحهای هجایی و طنزآمیز از سبک اروپایی تأثیر پذیرفته بودند اما توانستند ویژگیهای منطقه‌ای خود را حفظ کنند. این طرحها، به منزله حربه سیاسی مؤثری، موجبات آگاهی و بیداری مردم را از واقعیات سیاسی و اجتماعی فراهم می‌کردند. نخستین نشریه‌ای که در ایران کاریکاتور را معرفی کرد «ملانصرالدین» بود و بتدریج نشریات دیگر از قبیل «آذربایجان»، «کشکول»، «بهلول»، «نسیم شمال» و «حاجی بابا» با الهام از آن تصاویر طنزآمیز خود را مطرح ساختند.

بخش سابقه با طرح یک موضوع مشخص، «قلم» و یک موضوع آزاد، با حضور و شرکت کاریکاتوریستهای پیشماری مواجه شد و تا پایان مهلت مقرر بیش از ۱۱۲۰ اثر از ۴۷ کشور دنیا به دبیرخانه نمایشگاه رسید که ۶۳۶ اثر برای شرکت در سابقه انتخاب شد. اعضای هیأت انتخاب عبارت بودند از محمد رفیع مینایی، مسعود مهرابی، توکانستانی، مسعود شجاعی و بیژن صیفوری. در میان کشورهای مختلف بیشترین آثار به ترتیب به ایران

(۱۱۲ اثر)، ایتالیا (۷۵ اثر)، رومانی (۵۸ اثر)، اندونزی (۴۶ اثر) ژاپن (۳۵ اثر)، کرواسی (۳۱ اثر) و روسیه (۲۸ اثر) تعلق داشت و اغلب آثار ژاپن مخصوص کودکان بود. در پایان اسامی برندگان از سوی هیأت داوران بدین شرح اعلام شد:

- ۱- میخائیل زلانتوفسکی (روسیه) آزاد
  - ۲- علی جهانشاهی (ایران) آزاد
  - ۳- جیونی آکیش چه (ژاپن) آزاد
  - ۴- اولگ اسمال (اوکراین) قلم
  - ۵- برناردو فاکتا (آرژانتین) قلم
- همچنین هیأت داوران از هنرمندان زیر تقدیر بعمل آورد.

- ۱- پیری اسلیوا (چک) در بخش آزاد
  - ۲- گلیگور کوستوفسکی (مقدونیه) آزاد
  - ۳- فرزاد دلجوری توحیدی (ایران) قلم
  - ۴- بنویسا روسی (رومانی) قلم
  - ۵- ایوان هرامیا (کرواسی) قلم
- ضمناً از سوی موزه هنرهای معاصر تهران جایزه ویژه هزار دلار به آقای پاول تونراتر به خاطر نگاه هنرمندانه وی به مسأله بوسنی تعلق گرفت.

## ۴۰۰ عنوان کتاب برای مؤسسه ابوریحان بیرونی

همزمان با برگزاری نمایشگاه فرهنگی - هنری جمهوری اسلامی ایران در ازبکستان که با استقبال فراوان مردم این جمهوری مواجه شده است، بیش از ۴۰۰ عنوان کتاب از سوی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی به مؤسسه خاورشناسی تاشکند اهداء شد.

در پنجمین روز این نمایشگاه گروههای مختلف مردم این شهر از جمله دانشجویان و استادان دانشگاهها، گروهی از خواهران و برادران طلاب علوم دینی و

مردم سایر شهرهای ازبکستان ضمن بازدید از بخشهای مختلف نمایشگاه و مشاهده اجرای موسیقی اصیل ایرانی با پیشرفتهای فرهنگی و هنری جمهوری اسلامی ایران از نزدیک آشنا شدند.

## سقوط تیراژ مطبوعات در روسیه:

تحولات روسیه، مطبوعات این کشور را نیز دستخوش ناملايمات عديده‌ای ساخته و تیراژ بیشتر روزنامه‌ها و مجلات این کشور سقوط کرده است. پراودا که روزگاری ۱۱ میلیون نسخه در روز تیراژ داشت اکنون تنها ۵۶۰ هزار نسخه تیراژ دارد. نیویورک تایمز در گزارشی از دنیای مطبوعات آزاد روسیه نوشت: «آبونمان مطبوعات روسی ۵۰ درصد سقوط کرده است و بیشتر

روزنامه‌های اصلی روسیه دست کمک به سوی دولت دراز کرده‌اند. نیویورک تایمز با اشاره به مشکلات غولهای مطبوعاتی مکتو نوشت: سردبیر مجله فرهنگی اکونیوک می‌گوید: «ما قربانی سیاست شده‌ایم. خوانندگان از سیاست خسته شده‌اند و از تحولات سیاسی که تغییر واقعی در سیستم به وجود نیاورد، مأیوس گشته‌اند. تورم یکی از دلایل سقوط تیراژ مطبوعات روسیه است. خانواده‌هایی که قبلاً پنج تا شش روزنامه و مجله اِبتیاع می‌کردند، اکنون فقط یک نشریه را برگزیده‌اند.

## دومین سمینار بررسی افکار مرحوم علامه طباطبائی در اصفهان

دومین سمینار بررسی افکار علامه طباطبائی ۱۸ آبان ماه در تالار دکتر شریعتی دانشگاه اصفهان گشایش یافت. امسال برای دومین سال پیاپی سمینار بررسی افکار علامه طباطبائی توسط انجمن اسلامی دانشجویان دانشگاههای اصفهان و علوم پزشکی برگزار می‌گردد و این تبار جامعه است که با اهمیت دادن به افکار اسلامی - قرآنی باعث حرکت دانشجویان و احاد ملت به سمت این علوم می‌شود.

## نمایش دو فیلم ایرانی در جشنواره فیلم مونیخ

دو فیلم ایرانی در یازدهمین جشنواره فیلم مونیخ به اجرا درآمد. در این جشنواره دو فیلم ایرانی نیاز از علیرضا داوودنژاد و چکمه از علی طالقانی هرکدام در دو سورت به تماشای عموم درآمدند. در جشنواره یک هفته‌ای مونیخ که ۱۲۰ فیلم داستانی مستند و کوتاه از ۳۵ کشور جهان نمایش داده شد ۳۱ فیلم از آلمان، ۲۳ فیلم از چین، ۴۴ فیلم از آمریکا و ۱۱ فیلم از فرانسه به نمایش درآمد.

## جشنواره جوائز فیلم اروپایی

آن روزهایی که گروه اندکی از هنرمندان چند کشور اروپایی گرد هم شدند تا یک جشنواره جدید اروپایی را به نام «فلیکس، جوائز فیلم اروپایی» پایه‌گذاری کنند، احتمالاً خود آنها هم تصور نمی‌کردند که بدین سرعت و در عرض کمتر از چهارسال، این جشنواره صاحب چنین اعتباری در داخل و خارج از قاره اروپا شود. البته شاید زودتر از چهار سال قبل هم ممکن نبود چنین جشنواره‌ای را سازمان داد، چرا که شعار اصلی این جشنواره اتحاد کشورهای اروپایی از درجه هنر سینما بود و وجود دو بلوک قدرتمند و متضاد سیاسی - اقتصادی مانع از چنین اتحادی بود. تنها پس از آغاز روند بوساری در اتحاد شوروی سابق و پیروی دولتمردان آن کشور از سیاستهای پروستاریکا و گلاسنوست بود که دیوارهای فاصله را برداشت و به اتحاد واقعی کشورهای اروپایی کمک کرد.

در روزهای آغاز شکل‌گیری جشنواره، تنها نیمی از کشورهای اروپایی در این جشنواره شرکت کردند و دیدگاه محتاطانه‌ای در قبال آن اتخاذ کردند. سوال همگانی این بود: آیا چنین جشنواره‌ای می‌تواند به موجودیت خود ادامه دهد و موفقیتی نیز بدست آورد؟ گذشت زمان به این سوال پاسخ مثبت داد و چنین ثابت کرد که قاره اروپا - که سالانه چندین جشنواره بین‌المللی در کشورهای مختلف آن برگزار می‌شود - نیازمند چنین جشنواره‌ای است و جای خالی آن در این قاره بخوبی احساس می‌شد.

از «جشنواره جوائز فیلم اروپایی» (فلیکس) به عنوان یک رویداد بان اروپایی اسم می‌برند و این به خاطر آن است که همه سرمایه، فیلمها و هنرمندان این جشنواره از بین قاره اروپا انتخاب و معرفی می‌شوند. نوع معرفی فیلمها به جشنواره چنین است که هریک از کشورهای اروپایی بطور جداگانه، همزمان با نزدیک شدن زمان برگزاری جشنواره، سه الی پنج فیلم بلند سینمایی خود را برای کمیته انتخاب جشنواره - که اعضای آن تعدادی از هنرمندان منتخب قاره اروپا هستند - می‌فرستند. کمیته انتخاب از بین این تعداد یکی را انتخاب کرده و به عنوان محصول آن کشور به بخش مسابقه جشنواره معرفی می‌کند. به این ترتیب است که هریک از کشورهای اروپایی با یک فیلم در بخش مسابقه شرکت می‌کنند. هیچ کشوری نمی‌تواند بیشتر از یک فیلم در جشنواره داشته باشد و جشنواره موظف است که از تمام کشورهای اروپایی در بخش مسابقه فیلمی نمایش دهد، مگر آنکه خود آن کشور بنابه دلایلی تمایل به شرکت در جشنواره نداشته و به این ترتیب فیلمی برای جشنواره نفرستد. همزمان با روزهای برگزاری جشنواره، یک هیئت داور اروپایی (که ترکیب آن هر سال تغییر کرده و هنرمندان متفاوتی بر کرسی قضاوت نشسته و فیلمهای مورد نظر را ارزشیابی کنند) همه فیلمها را دیده و از بین همه آنها یک فیلم را به عنوان، «بهترین فیلم سال اروپا» انتخاب می‌کنند. مشابه چنین حرکتی را در بخش دیگری که اختصاص به فیلمهای فیلمسازان تازه کار دارد نیز انجام داده و «بهترین فیلم جوان سال اروپا» را انتخاب و معرفی می‌کنند. «جشنواره جوائز فیلم اروپایی» امسال در دو بخش برگزار شده و بهترینهای خود را در این دو رشته انتخاب کرد. فیلمهای منتخب این دو بخش به شرح زیر است:

## دومین کنگره بزرگداشت بانو امین

دومین کنگره بزرگداشت بانوی محن‌ده سیده نصرت امین اقدس در روزهای ۲۷ و ۲۸ مهرماه در تالار شیخ معبد به همت مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی وزارت ارشاد اسلامی برگزار شد. در این کنگره اولین مقاله سلوک در روش اولیاء و طریق سیر معنیه این کنشها به همراه آثار نویسندگان و مترجمان کشورمان و نیز وسایل شخصی بانو امین در نمایشگاهی به معرض نمایش گذاشته شد.

## مراکز فرهنگی در ایتالیا

به علت عدم تأمین هزینه برخی از کلیساهای ایتالیا، این اماکن به صورت تعطیل یا منروک رها شده‌اند اغلب این کلیساهای به دلیل وجود آثار با ارزش و دیدنی در معرض فروش قرار گرفته‌اند تا به مراکز فرهنگی تبدیل شوند. این واحدها حدود بودونج دستگاه

نحسین زده شده‌اند. گفتنی است سراسر مقررات کلیساهای ایتالیا، کلیساهای فروخته شده تنها برای تبدیل به مراکز فرهنگی مناسب قابل استفاده خواهد بود.

بازی تمنا ساخته نیل جوردن (انگلستان) فصلی در زمستان ساخته کلود سوتو (فرانسه) ویدئوی پنی ساخته سایکل مانکه (اتریش) ونیز ساخته استین کاننیکس (بلژیک) دره عشق ساخته فیلس مالروس (دانمارک) بیشتر از غیر، مسترنایس گامی ساخته دتلوف بوج (آلمان) در غرب ساخته سایک نیول (ایرلند) پلوط ساخته لومین پتینلی (رومانی) ادرگا، خطه عشق ساخته نیکیت میخالکوف (روسیه) پل آپوک ساخته فرناندو تروباد (اسپانیا) Hors saison ساخته دانیل اشمیت (سویس) برلین دره برلین ساخته سیان ستین (ترکیه)

### بهترین فیلم جوان سال اروپا

چیزی در آسمان ساخته پیتر یوزانف (بلغارستان) سالهای طلایی ساخته داور رنگمساک (کرووات) داستان وحشت ساخته یاروسلاو برابیک (چک) لومویا، برگرد ساخته آره تلیک (استونی) پسر سر په هوا ساخته ویکو آلتونن (فنلاند) دوست آنتونیو ساخته مانوئل پیوره (فرانسه) گریم ساخته کایتانو گارنر (آلمان) بازگشت «یسو» ساخته نیکوس گراماتیکوس (یونان) بچه‌ای به قتل می‌رسد ساخته ایدیکو زاپر (مجارستان) کنترل از راه دور ساخته اسکار جنانسون (ایسلند) مرگ یک نابغه تاپلی ساخته ماریو مارتونه (ایتالیا) او به تو پیشنهاد خدا حافظی داد ساخته سیمو آندریوسی گلووینو (لیتوانی) سه تا از بهترین چیزهای زندگی ساخته گرپرپه لارس (هلند) خوکها ساخته ولادیسلاو پاسیکوفسکی (لهستان) بازی روسی ساخته سرگنی اورسولیاک (روسیه) تمامی آن چیزهایی که دوست دارم ساخته مارتین سولیک (اسلورک) سنجاب قرمز ساخته جولینو مدم (اسپانیا)

### ادبیات عرب و زبان فرانسه

در آخرین شماره مجله ادبیات و فرهنگها که به زبان فرانسه منتشر می‌شود، محورهای ویژه درباره ادبیات نوشتاری به زبان فرانسه، از بلژیک و سوئیس تا جزایر، مارتینیک و هائیتی و افریقا و جهان عرب و هند و ویتنام است.

در مورد جهان عرب، دو مقاله با نامهای «رمانهایی به زبان فرانسه» و «لبنان، سوریه و مصر» در مراکش نشر یافته که نویسنده اولین مقاله، پژوهنده سرشناس جان دیجو استاد «دانشگاه سوربون» است و از دیگر تألیفات او می‌توان «فرهنگ نویسندگان مصر» عربی به زبان فرانسه را نام برد. او معتقد است که همزمان با ورود استعمار فرانسه به مراکش، الجزایر و تونس زبان فرانسه نیز گسترش یافت. در طول سالهای ۱۹۴۵ تا ۱۹۹۰ تعداد رمان نویسان مغرب عربی نزدیک به ۲۶۳ تن بود که ۱۷۷ تن از آنان در الجزایر، ۴۱ تن در مراکش و ۲۵ تن در تونس به سر می‌بردند. بر مبنای این ارزیابی الجزایریها ۳۷۷ رمان و مجموعه داستان و نویسندگان مراکش ۸۶ رمان و تونس‌ها ۶۶ رمان و داستان نوشته‌اند.

در مقاله بعدی این محله که «لبنان، سوریه و مصر نام دارد» نویسنده آن شارل مان‌برو سردیر مجله است، اینطور مطرح شده که رابطه نویسندگان فرانسوی، با شرق کهن در فاصله قرن ۱۹ تا اوایل قرن ۲۰ گسترش یافت. در این مقاله همچنین آمده است که ریان فرانسه در آن کشورها زبان روشنفکران بوده، نویسنده در پایان این حقیقت را آشکار می‌سازد که زبان فرانسه در میان کشورهای عربی شاهد رویکردی شدید است.

### مینیهای فرانسه در قرنیه گذشت

گرمون معتبرترین شرکت فیلمسازی فرانسوی در بزرگداشت صدمین سالگرد تأسیس خود تولیدات برگزیده‌اش را در شهرهای بزرگ امریکا نشان خواهد داد. همزمان با شروع سال جدید مسیحی این برنامه در موزه هنرهای معاصر نیویورک افتتاح خواهد شد و بیش از ۵۰ فیلم بلند، شامل فیلمهای دوران

### درگذشت استاد غلامرضا کیوان سمعی

استاد غلامرضا کیوان سمعی ادیب، مورخ و پژوهشگر معاصر صبح روز دوشنبه ۴ مردادماه ۱۳۷۲ در سن ۸۰ سالگی دارفانی را وداع گفت. او که متولد کرمانشاه بود، در سال ۱۳۰۱ زمانی که کلاس چهارم ابتدایی را می‌خواند، به تحصیل علوم حوزوی پرداخت. وی در سال ۱۳۱۰، بعد از پایان دوران دبیرستان، به قم رفت و رسائل را نزد آیه الله سید محمد حجت و مبداء و معاد ملاصدرا را نزد میرزا محمدعلی شاه‌آبادی فراگرفت. سپس در مشهد مطول را نزد شیخ محمدتقی راموز مشهور به ادیب نیشابوری و اشارات و اسفار را نزد بزرگ عسکری خواند و شرح منظومه سبزواری را از آقای میرزا مهدی فراگرفت. سپس وی ضمن اقامت در تهران، شروع به نوشتن مقالاتی برای جراید کرد. از استاد سمعی چندین جلد کتاب به یادگار مانده است که شرح حال طیب اصفهانی، اوراق پراکنده، زندگانی مسردارکاپلی، رازدل، شاهکارهای هنری یا تفننات ادبی، تاریخ و کیفیت روزه در ادیان و عسلت شهرت سیدجمال‌الدین به افغانی از جمله آنهاست.

صامت، السار کلاسیک و فیلمهای جدید از جمله آثار لویی فویا و ژان ویکو به نمایش در خواهد آمد. شهرهای مختلف امریکا از جمله برکلی کالیفرنیا (آرشر فیلم پاسیمیک)، بوستون (موره هنرهای زیبا)، شیکاگو (مؤسسه هنر) و واشنگتن (کتابخانه کنگره) شاهد این برنامه خواهند بود.

### نقاشی‌های دیواری هانری ماتیس

موزه ملی هنر واشنگتن برای اولین بار نقاشی دیواری بزرگ هانری ماتیس نقاش بزرگ فرانسوی را که مدت شصت سال در منزلش بود در روز ۲ می ۱۹۹۳ به نمایش گذاشت. این اثر یکی از با ارزشترین گنجینه‌های هنر مراهه اواخر قرن ۱۹ و اوایل قرن بیستم است. دکتر آلبرت بارنز صاحب ۲۵۰۰ اثر هنری از رنوار، سزان، ماتیس، و پیکاسو است که هرگز اجازه نداده بود این تابلو تغییر جا پیدا کنند. اما بعد از مرگ دکتر بارنز و به منظور تأمین هزینه نگهداری این آثار، تابلوها در نقاط مختلف جهان به نمایش گذاشته شدند. در حال حاضر این تابلوها مدت ۳ ماه و نیم در واشنگتن در معرض نمایش قرار خواهند داشت و سپس به موزه «اورسی» پاریس و پس از آن موزه هنرهای غربی در توکیو انتقال خواهند یافت و اردیبهشت ماه سال آینده در فیلادلفیا به نمایش گذارده خواهند شد.

## ابزار داد و ستد فرهنگی بین شرق و غرب

آوریل گذشته نمایشگاهی با نام «سکه‌های راه ابریشم» از مجموعه ایکو هیرابامای ژاپنی برگزار شد. هیراباما این سکه‌ها را در طول پانزده سال گردآوری کرده است. تماشاگر از مسیر این سکه‌ها با فرهنگ ملل قدیم که در گذرگاه این راه تجاری پراوازه رسته‌اند، آشنا می‌شود و چگونگی دادوستدهای فرهنگی میان شرق و غرب را به تماشا می‌نشیند.

«راه ابریشم»، راه بازرگانی قدیمی و شهری بود که از چین واقع در شرق دور آغاز و تا دریای مدیترانه در غرب امتداد می‌یافت و افزون بر کالاهای بازرگانی، اندیشه‌ها و فرهنگهای ملل و اقوام گوناگون از آن راه به دیگر کشورها منتقل می‌شود.

## اولین نمایشگاه آلفرد سیبیلی در فرانسه

غیرقابل تصور بنظر می‌رسد، اما تا به امروز هیچ نمایشگاهی در فرانسه از نقاش امپرسیونیست فرانسوی، یعنی آلفرد سیبیلی ترتیب نیافته است. و اینک پس از گذشت یک قرن در مسروزه اورسسی، نمایشگاهی متفقا توسط رویال آکادمی آرت لندن و والترز آوت گالری پالنمور تشکیل یافت.

هفت سال قبل از صدمین سال مرگ هنرمند، متولد در پاریس در سال ۱۸۳۹ در خانواده‌ای انگلیسی، منوفی در موره - سور-لوینگ در ۱۸۹۹، زمان مناسبی برای برگزاری نمایشگاه بود.

مدتهای سدید افسراد در مورد دلایل این چنین برکناری محترمه‌ای از حضور سوال می‌کردند چرا از سیبیلی که در تمام فعالیتهای مربوط به امپرسیونیسم حاضر بود، نمایشگاهی برگزار نمی‌شد؟

## چاپ کتابهای «ابن عربی» در اسپانیا

ابن عربی مورسیا فیلسوفی اسپانیایی است و درحالیکه در میان مسلمانان به «استاد بزرگ» معروف است، ولی در کشور خود اندلس (اسپانیا) همچنان گمنام باقی مانده است. بیشتر آثار این فیلسوف ترجمه نشده باقی مانده و فقط بحثی کوچک از آن را ایس پالاسیوس به اسپانیایی برگردان شده است. به همین دلیل چاپخانه ادینوریال اخینوال دمورسیا به مسایت هفتصد و پنجاهمین سالگرد درگذشت این فیلسوف بزرگ به اثر وی را ترجمه و چاپ کرده است که عبارتند از:

۱. «زندگی حیرت آور ذوالنون مصری» ۲. «تحفة السمره‌الی حضرت البرزّه» ۳. مجموعه سه مقاله با نام «راهنمای روحانی» مشتمل بر «آداب الحریه»، «طریقه النحات» و «اصطلاحات الصوفیه» است.

کتاب «تحفة السمره‌الی حضرت البرزّه» به موضوع سلوک صوفیان، آداب رفتاری، وضیتهای روحی و اخلاقی ایشان و شیوه رفتار مرید با مراد

## مرکز ایران شناسی در رومانی

با اهدای مجموعه‌ای از کتابهای چاپ جمهوری اسلامی ایران در زمینه‌های ادبی فرهنگی و وسایل کمک آموزشی از سوی سفارت جمهوری اسلامی ایران به دانشگاه بخارست مرکز ایران شناسی در رومانی رسماً آغاز به کار کرد.

در این مراسم رئیس و هیأت امنای دانشگاههای رومانی، رئیس دانشگاه بخارست، رئیس بخش شرق شناسی دانشکده زبانهای خارجی، اعضای نمایندگی جمهوری اسلامی ایران در بخارست و دانشجویان زبان فارسی دانشگاه حضور داشتند.

پرداخته است. این کتاب با حجم کوچکش به مثابه راهنمای روحانی بزرگی برای متدیان آن راه مقدس می‌باشد که ابن عربی در آن با استفاده از آیات قرآنی شیوه سلوک و زندگی را به مریدان خویش گوشزد می‌کند.

مترجم این کتاب پس از گذراندن دوران طولانی کار در وزارت فرهنگ و هنر به منظور تکمیل زبان اسپانیولی به اسپانیا رفت و برای همیشه در آنجا ماندگار شد و عمر خود را وقف مطالعه درباره زبان و عرفان در اسلام کرد. مقالات «راهنمای روحانی» سیر بوسیله محمد عمران استاد زبان اسپانیولی دانشگاه «فزه» (Fz) ترجمه شده است این کتاب میزان کمی از مطالب بی شماری است که آن فیلسوف بزرگ مسلمان برای مریدان خویش نگاشته و در آن به آیات قرآنی نیز استناد شده است.

راجر دلایر مدیر تحقیقات و مطالعات عربی و اسلامی دانشگاه لیون ۳ مترجم کتاب «زندگی حیرت آور ذوالنون مصری» است. لازم به یادآوری است که این کتاب قبلاً توسط فرانسسکو گارسیا الالادخو ترجمه شده است

## دانشگاه چین و سمینار ادبیات فارسی

با حضور بیش از پنجاه تن از اساتید و متخصصان ادبیات فارسی در چین نمایندگی فرهنگی کشورمان در پکن (دکتر بختیار) دکتر حاکمی و دکتر ستوده (اساتید دانشگاه تهران) سمینار زبان و ادبیات فارسی در محل دانشگاه تربیت معلم شهر تیانجین برگزار شد.

این سمینار که در تابستان تشکیل شد، ۴ روز به طول انجامید و مقالاتی در زمینه ویژگیهای تاریخ و ادبیات ایران، نویسندگان مهم و آثار تحقیقاتی ادبیات ایران، مقایسه ادبیات ایران و چین، مقایسه ادبیات ایران با ادبیات شرقی و جهان ارائه شد.

## فیلم تازه جوزپه تورناتوره

جوزپه تورناتوره فیلمساز توانای سینمای ایتالیا که فیلم سینما پارادیزوی او چند سال پیش در سطح بین المللی موفقیتهای فراوانی را به دست آورد، کارگردانی فیلم جدیدی را به عهده گرفت که یک تشریفات ساده نام دارد. در این فیلم ژراردپاردیو نقش مقابل رومن پولانسکی را به عهده دارد. فیلمنامه این کار درام را خود تورناتوره نوشته است. یک تشریفات ساده به صورت محصول مشترک ایتالیا و فرانسه ساخته شده و داستان آن در حال و هوایی متفاوت از کارهای قبلی این فیلمساز به وقوع می‌پیوندد. دپاردیو در این فیلم در نقش یک نویسنده مشهور ظاهر می‌شود که به دلیل اتهام به قتل، فراری است و به جنگل پناه برده است. رومن پولانسکی که یک بازرس پلیس است، مدتها پس از ناپدید شدن نویسنده، او را پیدا می‌کند و تحت بازجویی قرار می‌دهد. این بازجویی‌ها با زجر و شکنجه توأم است و این در حالی است که بازرس پلیس خود را آدمی اهل مطالعه و از دوستداران کتابهای همین نویسنده می‌داند. نویسنده برای رهایی از این وضیعت چاره را در به قتل رساندن بازرس می‌بیند. قابل توجه است که فیلم سینما پارادیزو که اولین اثر سینمایی تورناتوره بود، حکایت عشق یک انسان ساده به سینما و تصاویر آن را به تصویر می‌کشید و برنده چندین جایزه بین المللی از جمله اسکار بهترین فیلم موقیبتی نصیب فیلم دوم او حال همه خوب است نشد. یک تشریفات ساده سومین ساخته سینمایی تورناتوره است.

## تلفی دکتر فراگنر خاورشناس از موقعیت فرهنگی ایران

پنجمین سخنرانی علمی - فرهنگی، از سلسله سخنرانیهای "ایران در عصر اسلامی، هنر، تاریخ، ادبیات" با سخنرانی آقای پروفسور دکتر فراگنر استاد دانشگاه بامبرگ، تحت عنوان: "ایران و آسیای مرکزی - بازتاب تاریخی روابط فرهنگی قدیم" (Iran und Zentralasien. Historische Prospektiven einer alten Kulturbeziehung)

در دانشگاه کلن برگزار شد. در این جلسه که حدود ۴۰ نفر از علاقمندان به این سری مساحت شرکت داشتند، ابتدا خانم پروفسور دکتر گرونکه، آقای پروفسور فراگنر رابه عنوان یکی از برجسته ترین و فعالترین ایرانشناسان در آلمان معرفی

کرد. آقای پروفسور فراگنر در انریش متولد شده و قبل از تدریس در دانشگاه بامبرگ، استاد دانشگاههای فربایورگ و برلین بوده است.

آقای پروفسور فراگنر سخنرانی خود را با تعریف اصطلاح "خاور نزدیک" (Naher osten) شروع کرد و خاطر نشان نمود که در تلفی معاصر، ایران معمولاً به عنوان کشور حاشیهای توضیح داده می شود و مراد از این اصطلاح فهماندن این نکته است که با شمال و شرق هیچ رابطه ای ندارد.

در بخش دوم وی اصطلاح "ایران" را توضیح داد و روشن ساخت که کلمه قدیمی "آریا" که کلمه ایران از مشتقات آن است در ابتدا یک اصطلاح ایدئولوژیک نبوده و این جنبه برای اولین بار در دوره حکومت ساسانیان به شکل "ایران شهر"

مطرح شده است.

در بررسی تاریخی، آقای پروفسور فراگنر نقشه تاریخی ایران را به عنوان واسطه و میانجی فرهنگ، دین و زبان معرفی کرد و به جاده ابریشم و اهمیت ایران در ایجاد همزیستی فرهنگی بین مللی که در طول این جاده تاریخی بودند - یعنی از آسیای میانه تا چین - اشاره کرد و افزود که بدون این تبادلات فرهنگی، فرهنگ ایران به غنای اسروزی دست نمی یافت... تحت حکومت ساسانی ایران با غرب مرتبط می شود. در این زمان ایران زیربنای پیوند تمدنها از اندلس تا ماوراءالنهر به حساب می آید. در دوره اسلامی، تبادل فرهنگی در کنار جاده ابریشم دوباره تضح گرفت و پیشرفت در همه زمینهها (از قبیل کشاورزی، تولید کاغذ ابریشم، علم پزشکی و ریاضی و ...) حاصل شد، به

علاوه تبادل اطلاعات علمی و گسترش دانش در تمام آسیا مشهور بوده است. در این دوره زبان فارسی جدید، یکی از زبانهای اسلامی در جهان، زبان دانش و ادبیات به شمار می رود. لذا می بینیم در یک دوره طولانی همه دانشمندان، نویسندگان و شاعران در نگارشهای خود از زبان فارسی استفاده می کرده اند و این زبان برای گسترش ادبیات و نوآوریهای ادبی و علمی نقش مهمی داشته است حتی در گسترش اسلام، بدین معنا که کشور ترکیه به وسیله زبان فارسی با اسلام آشنا شده است. در خاتمه آقای پروفسور فراگنر به طور خلاصه به این نکته اشاره کرد که ایران باید نقش اسروزی اش را دوباره تعریف کند.

## درگذشت پیکرتراش انگلیسی

پیکرتراش نامی انگلیسی البزات فرینک در سن ۶۲ سالگی به علت بیماری سرطان درگذشت. او میان آثار برجسته ایس محمه ساز می توان به تندبهای برنزی وی از پیکره مسیح (ع) اشاره کرد که جزء آخرین گسارهای اوست و در کلیسای جامع لیورپول نگهداری می شود. همچنین تعدادی از پیکره های ساخت ایسن پیکرتراش در کلیسای جامع سالیسبوری و گاونتری و لندن نگهداری می شود. گفتنی است که پیکره حضرت مسیح (ع) آخرین کار این هنرمند است که یک هفته پیش از درگذشتش در کلیسای لیورپول از آن پرده برداری شد. البته این مجسمه از کاستیهای نیز برخوردار است که باید رفع گردد.

## نخستین جشنواره ویدئویی سوره

اولین جشنواره ویدئویی سوره از سوم تا ششم دی ماه سال جاری در تهران برگزار شد. سیدرضا شانه ساز دبیر جشنواره ویدئویی سوره هدف از برگزاری این جشنواره را تبیین جایگاه ویدئو به عنوان یک

## اثری جامع برای زنان سیاهپوست امریکایی

دارمن کلارک هین استاد تاریخ دانشگاه ایالتی «میشیگان» اخیراً کتابی تحت عنوان «زنان سیاهپوست در امریکا: فرهنگ جامع تاریخی» درباره زنان تاریخ ساز سیاه امریکایی تألیف کرده که توسط انتشارات «کارلسون» چاپ و منتشر شده است. این کتاب دربرگیرنده زنان سیاهپوستی است که شرح زندگیشان پیش از این در شرح وقایع تاریخی امریکا نیامده و با از آنان ستایشی نشده است.

رسانه در کشور ذکر کرد و گفت: "شناخت معیارهای فرهنگ اسلامی برای رسانه ویدئو، ارتقاء کمی و کیفی تولیدات ویدئویی در داخل کشور، شناسایی و تشویق هنرمندان و استعدادهای جوان به ساخت فیلمهای مطلوب از دیگر اهداف برگزاری این جشنواره است."

این کتاب که در دو جلد جمع آوری شده دارای بیش از هشتاد عنوان و چهارصد قطعه عکس است که فعالیتها و همکاریهای زنان سیاهپوست را از باترفلای مک کوئین تا ماریا جردن به تصویر کشیده است. نویسنده در این کتاب به شرح درگیریهای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی زنان سیاهپوستی پرداخته است که جزو پیشخان مسازرات ضد برادگی و کسب حق رای در همه پرسی ها بوده اند.

## مسکو، مقام اول در انتشار مجلات علمی

یک بررسی جدید نشان می دهد که مسکو علی رغم روبارویی با کمبود کالاهای مصرفی و مشکلات اقتصادی، به لحاظ تولید مطبوعات علمی، در صدر همه شهرهای جهان قرار دارد. مؤسسه اطلاعات علمی در فیلادفلیای امریکا گزارش کرده است که مسکو در سال ۱۹۹۱ با انتشار ۱۴ هزار و ۵۴۱ نشریه علمی، مقام اول را در جهان به خود اختصاص داده است. انتشار نشریات علمی در مسکو در مقایسه با ۱۰ سال گذشته، از ۷/۳ درصد رشد برخوردار بوده است. از ۲۵ شهری که به عنوان تولید کنندگان عمده نشریات علمی معرفی شده اند، ۱۴ شهر امریکایی، ۳ شهر انگلیسی ۳ شهر ژاپنی و ۲ شهرکانادایی هستند.



## گارسیا مارکز و حرفه خبرنگاری

گابریل گارسیا مارکز داستان‌نویس معاصر پس از بازگشت به کلمبیا سرزمین مادری خود به دعوت ماریل ابلفراسامیر و ماریا ایزابیل رویدا برای نشر احسان ناره با یکی از ایستگاههای تلویزیونی ویژه به همکاری پسر داحت نشر گزارشهای خبری این ایستگاه که به زبان اسپانیولی پیرامون اخبار فرهنگی بین‌المللی تهیه می‌شود، از ابتکارات این دو روزنامه‌نگار است.

این ایستگاه تلویزیونی که «گاب» نامیده می‌شود، مدت پنج روز در هفته برنامه دارد و سرآورد نشده هنگام بحث برنامه‌های خود که مارکز نیز در تهیه آن شرکت دارد چهل و سه درصد از پدیدگان تلویزیونی را به خود مشمول می‌دارد.

## ژان کلود کیری در کنار کارلوس سانورا

کارلوس سانورا که یکی از کارگردانان مطرح و صاحب نام سینمای اسپانیا است اما طی سالهای اخیر فیلمهای کمتری ساخته است، اوایل تابستان فیلمبرداری فیلم جدید خویش با نام *passa spara cheto* را شروع کرد. نکته جالب در این فیلم همکاری ژان کلود کیری، فیلمنامه‌نویس مشهور فرانسوی، با او به عنوان فیلمنامه‌نویس است. ژان کلود کیری سال قبل به مدت یک هفته در ایران بسر برد و چندین سخنرانی پیرامون فیلمنامه‌نویسی ایراد کرد.

## جایزه ادبی «نادال»

جایزه ادبی نادال به کتاب «دلیل بدی» امر رافائل ارگوبیل تعلق گرفت. ارزش این جایزه که از سوی انتشارات «دستپو» به سرپینده کتاب اهدا می‌شود مبلغی برابر سه میلیون پزونا است.

رافائل ارگوبیل به سال ۱۹۲۹ در «بارسلونا» زاده شد و اکنون در دانشگاه فلسفه به تدریس هرهای زیبا مشغول است. او وی آناری در ریمه‌های نقد ادبی، مطالعاتی برست رمانتیک و هرهای زیبا چاپ شده است.

موضوع داستان کتاب «دلیل بدی» تاریخ شیوع یک بیماری همه گیر در شهر است که بوسنده با استفاده از این بیماری همه گیر گریزی به جامعه غربی رده و در حقیقت شانه‌های موجود میان بیماری و روال غرب را پی می‌گیرد. دیدگاههای بوسنده در این کتاب ادامه همان هدفی است که در کتاب پیشین خود به نام «حسنگی غرب» یادآور شده بود؛ کتابی که دراصل مذاکره و مبارعاتی میان وی و استاد انژیونیوریاس می‌بود. به هر صورت «دلیل بدی» همان حس افلاطونی بوسنده را پی می‌گیرد و سندهای فلسفی را از دیدگاه ویژه او مطرح می‌سازد.

از وی آثار دیگری چون «انتهای دنیا به شکل یک اثر هری»، «محموم به آسمان»، اشعار و مقالات بسیاری چون «سردمین ایلات»، «سه نگاه درباره هری» و... منتشر شده است.

## در جستجوی راه حل مشترک برای پیامدهای تکنولوژی جدید

دانشمندان علوم طبیعی، اقتصادی و دینی از طریق مؤسسه‌ای که اخیراً تحت عنوان مؤسسه تکنیک - الهیات - علوم طبیعی (Technik - Theologie Naturwissenschaften) (ITN) در شهر مونیخ تأسیس یافته است در نظر دارند برای مشخص کردن مسائل اخلاقی مشترک در زمینه تمدن تکنیکی (technische zivilisation) به بحث و گفت و گو بنشینند و راه‌حلهایی ارائه دهند.

رئیس این مؤسسه مدیر مرکز تحقیقات ژنتیکی دانشگاه مونیخ آقای ارنت لودویگ ویساکر (Ernest - Ludwig Winnacker) است و آقای ارهارد راتس (Erhard Ratz) مدیر اجرایی شورای کلیسا که مستکر این فکر بوده است به عنوان نماینده کلیسای پروتستان ایالت بایرن در زمینه تکنیک و علوم طبیعی در هیأت رئیسه عضویت دارد.

این مؤسسه درنظر دارد از طریق انتشار مقالات، رساله‌های دکتری و برگزاری جلسات سخنرانی و سمینارهای مختلف، برای مسائل اخلاقی (Ethik) تمدن تکنیکی به راه‌حلهایی که مورد توافق عموم باشد دست یابد. به اعتقاد این مؤسسه بسیاری از مردم اعتماد خود را نسبت به پیشرفت تکنولوژیک از دست داده‌اند و نسبت به متخصصان بدبین شده‌اند. سخنگوی این مؤسسه در مقابل خبرنگاران اظهار داشت. الهیات و علوم انسانی به صراحت (Offenheit) و اطلاعات دقیق علمی (sachinformation) نیازمند می‌باشند.

## مارک خارتیوف و جایزه ادبی روسیه

مارک خارتیوف که کتابش هفده سال بعد از نگارش در سال ۱۹۸۸ چاپ و منتشر شد به امپرتواگری روسیه معروف شده است. او در گفتگویی با مجله «ابیزوروز» گفته است: «در دهه هشتاد روزنامه‌ها سخت مشغول پرورش جنایات اسفالدین بودند و کمتر به ادبیات و سیاست می‌پرداختند، این مجیزه بود که با یاری یک منتقد ادبی کتاب من در روزنامه در ژباناورودف به چاپ رسید. یکی از منتقدین جوان او را «امپرتو اکوی دوران پیش از مدیریت روسیه» توصیف کرده است. او خود در این باره می‌گوید: «منی دادم منظور او چه بوده ولی بهر حال شوخی خوبی است».

## پروفسور مولانا و عنوان دانشمند سال

از سوی دانشگاه امریکن واقع در شهر واشنگتن، پروفسور حمید مولانا استاد ایرانی روابط بین‌المللی و رئیس برنامه عالی مطالعات ارتباط جهانی این دانشگاه به عنوان پژوهشگر و دانشمند سال برگزیده و طی مراسمی جایزه ویژه‌ای به او اهدا شد.

پروفسور مولانا مدت بیست و پنج سال است که در دانشگاه امریکن به تدریس و پژوهش مشغول بوده و تاکنون سیزده کتاب و بیش از یکصد جزوه و مقاله علمی در زمینه علوم بین‌المللی، ارتباطات، جامعه‌شناسی و اقتصاد تألیف کرده است. وی سال گذشته برای مدت ۲ سال به ریاست انجمن بین‌المللی پژوهشی ارتباطات و رسانه‌های گروهی انتخاب شد.

## دانشجویان چینی شهریه می پردازند.

مؤسسات آموزش علمی چین در پی سرعت بخشیدن به اصلاحات، برنامه‌ای جهت پرداخت شهریه تنظیم نموده‌اند. این مؤسسات که در گذشته منحصر بر اساس طرح‌های دولت دانشجوی می‌پذیرفتند در حال حاضر بر تعداد دانشجویانی که از محل کار معرفی می‌شوند یا خود شهریه می‌پردازند می‌افزایند. در سال جاری تعداد دانشجویانی که در مؤسسات ثبت‌نام نموده‌اند (۷۸۶/۲۰۰ نفر) نسبت به سال گذشته (۱۵۸۲۰۰ نفر) ۲۵ درصد افزایش داشته که از این تعداد ۲۷/۴ درصد (۲۱۶۰۰۰ نفر) یا توسط محل کار معرفی شده‌اند و یا خود شهریه می‌پردازند. از زمان تأسیس چین نو در

سال ۱۹۴۹ تا پیش از این تحولات، دولت با پرداخت شهریه، حق تعلیم کل دانشجویان را پرداخته و کادر متخصص خود را تضمین می‌نمود اما با توجه به مخارج سنگین آن، توسعه آموزش عالی باموانع مواجه می‌شد. پرداخت شهریه مناسب در بهبود امکانات دانشگاهها مؤثر بوده و اصلاحاتی را ایجاد کرده است.

در اوت سال ۱۹۸۹، با نظارت شورای دولتی، کمیسیون آموزش و پرورش، وزارت دارایی و دفتر قیمت‌گذاری، هزینه تحصیل دانشجویان برآورد شد و از آن پس شهریه‌ای برابر ۱۰۰ یوان (۱۷ دلار) جهت حق تعلیم دانشجویان سال اول دانشگاهها و مؤسسات آموزش فنی و حرفه‌ای تعیین گشت. این رقم به تدریج و با توجه به مناطق ویژه اقتصادی و مناطق پیشرفته، افزایش یافت و در آینده به سقف ۳۰۰ یوان خواهد

رسید. در حال حاضر حق مسکن برای هر دانشجو ۲۰ یوان است و کسانی که در منطقه مالی هستند، شهریه کمتری پرداخت می‌کنند. شورای مدکور، مؤسسات آموزش عالی راجعاً ساخت تا با تعیین مبلغ حق تعلیم و هزینه مسکن، براساس شرایط هر منطقه و توانیهای دانشجویان، برنامه‌های کوتاه مدت آموزشی، دوره‌های مکاتبه‌ای و شبانه ایجاد کند.

این شورا در سال ۱۹۸۹ خطوط کلی پرداخت شهریه را مبنی بر پرداخت ۸۰ درصد هزینه تحصیل و پرداخت کل هزینه مسکن و مخارج پزشکی توسط دانشجو، تعیین نمود و به منظور محدود ساختن آثار منفی شهریه اقداماتی انجام داد. در شانگهای فرزندان شهدای انقلاب از پرداخت شهریه معاف شده و این هزینه برای دانشجویانی که والدین آنها فوت کرده یا از کار افتاده‌اند کاهش

می‌یابد. در سال ۱۹۹۲، مبلغ مطالبه شده از هر دانشجو ۲۰۰ یوان و برابر ۳۰ درصد کل هزینه بود و دانشجویانی که از طرف محل کار معرفی می‌شدند بعد از فراغت از تحصیل مجدداً به کار خود باز می‌گشتند. به هر صورت در چین امروز به منظور سهولت رشد آموزش عالی، افزایش شهریه متغیر و براساس شرایط افراد است.

## تابلوی نقاشی ۵۷ میلیون دلاری ون‌گوگ

مردی که به تازگی یکی از تابلوهای ونسان ون‌گوگ را به مبلغ ۵۷ میلیون دلار خریداری کرده بود، آن را به موزه هنر «متروپلیتن» هدیه کرد. این تابلو نقاشی ون‌گوگ توسط «والتر انفرگ» که یک کلکسیونر اشیای عتیقه و تابلو است، به موزه اهدا شده است. وی گفت: «به دلیل اینکه این تابلو ارزش زیادی از نظر معنوی و مادی دارد بهتر است در موزه نگهداری شود». این تابلوی نقاشی یکی از مشهورترین تابلوهای ون‌گوگ است که در ژوئن ۱۸۹۹ در سن رمی پاریس ترسیم شده است.

## اسپیلبرگ و کارگردانی دو فیلم جدید

استیون اسپیلبرگ کارگردان فیلمهایی مثل «آوارهای کوه» و «نی تهی پس از شکست تجاری فیلم آخرش هوگو» (که روایت تازه‌ای از داستان پست‌ترین و دهمین قدیمی‌اش هوگو بود) مدتی بی‌سروصدا بر می‌پرد و هیچ فعالیتی نداشت اما امسال به ناگهان سر و صدایی به پا کرد و با تهیه و کارگردانی دو فیلم

مجدداً به صحنه بازگشت. فیلم اول پارک ژوراسیک نام دارد که از فضایی شبیه فیلمهای «دهره‌آور قبلی» این فیلمساز برخوردار است. در یک پارک تفریحی، ناگهان دایناسورهای ماقبل تاریخ - که ماکتشان در سراسر پارک نصب شده بود زنده و بجان مردم می‌افتند. این فیلم موفق شد طی چهار هفته اول نمایش خود در فصل تابستان، صد میلیون دلار فروش کند و رکورد تازه‌ای از فروش فیلمها را بجا بگذارد. فیلم دوم او لیست شیندلر نام دارد که از فضایی واقعگرایانه برخوردار است. ماجراهای این فیلم به زمان جنگ جهانی دوم مربوط می‌شود و کوششهای یک کارخانه‌دار لهستانی را به تصویر می‌کشد که قصد دارد جان تعدادی از آدمهای بیگناه را که در معرض هجوم نیروهای ارتش نازی هستند، نجات دهد. این فیلم بزودی روانه پرده سینماها خواهد شد.

## مجموعه داستانهای امریکای لاتین

دوازدهمین مجموعه از گزیده‌های ادبی پیرامون داستان کوتاه در امریکای لاتین به نام «داستان، رویای شیرین» توسط مرکز ملی هنر و ادبیات مکزیک منتشر شده است. اجناسیوبیتانکورت مستند مکزیکی دربارهٔ رمان امریکای لاتین می‌گوید: «برخلاف آن تنوع و فراگیری که در خود دارد، عنصر طنز و ریشخند را در بر نمی‌گیرد. این مستند اضافه می‌کند رمان‌نویسان در دههٔ هفتاد دیدگاه سیاسی داشته‌اند، اما اکنون رمان‌پاشان در زمینهٔ خیال و تارخ و جسامه است و می‌بینیم که زنان در ابداهای ادبی امریکای لاتین در سالهای اخیر همکاری فعال داشته‌اند».

## انستیتو گوته در معرض تعطیلی قرار گرفته است

برنامه صرفه جویی دولت آلمان فدرال به سیاست فرهنگی خارجی این کشور نیز سرایت کرده است و این امر می تواند در آینده نزدیک به شکل بسیار حساسی بر کار مؤسسات گوته در کشورهای جهان سوم تأثیر گذارد.

آقای فولکمار کوهلر (Volkmar Kohler) دبیر کمیسیون پارلمان در امور سیاستگذاری فرهنگی خارجی از حزب دمکرات مسیحی آلمان و معاون پارلمانی وزارت توسعه (Entwicklungsministerium) در تاریخ ۲۶ آگوست «۳۰ شهریور ۷۲» از کاهشی شدید اعتبارات در این زمینه خبر داد. وی گفت: بودجه کلی دولت در این زمینه در سال ۱۹۹۴، ۱/۲ میلیون مارک کمتر از سال گذشته است.

وی افزود آقای هیلمار هوفمن (Hilmar Hoffmann) رئیس جدید مؤسسه گوته که قبلاً کارشناس فرهنگی در شهر فرانکفورت بوده است، از کارشناسان ابالتی تقاضای ارائه پیشنهادی در این زمینه کرده است، ولی به تعبیر وی کاهش بودجه واقعاً حدی و دردآور خواهد بود. از طرف دیگر نمی توان شاهد عدم تضاد موجود بود مثلاً در سربل ۷ مؤسسه گوته وجود داشته باشد ولی در سرتاسر جمهوری متحد روسیه فقط دو مؤسسه یکی در شهر مسکو و دیگری در شهر پتروبرگ مشغول به کار باشند. امکان صرفه جویی در کشورهایی از قبیل مراکش با ۲ مؤسسه گوته و هند با ۷ مؤسسه گوته نیز وجود دارد. البته باید به این نکته توجه داشت که ما وجود اقداسات این چنینی هیچگاه نمی توان به پرشدن حفره های موجود فرهنگی در شرق اروپا امیدوار بود. وی خاطرنشان ساخت که طبقاً مسی توان در تمامی

جمهوریهای کشورهای مشترک المنافع (شوروی سابق) که به تاریکی مستقل شده اند، با سرعت یک انستیتو گوته افتتاح نمود. مسئله اصلی در کار انستیتوهای گوته، فراهم نمودن امکانات فراگیری زبان است. بودجه این امر در سال ۱۹۹۳ بالغ بر ۴۶/۷ میلیون مارک است و بیش از مبلغ پیش بینی شده (۲۲/۲ میلیون مارک) بوده است. انستیتوهای گوته در مجموع بودجه ای معادل ۲۵۰ میلیون مارک، یعنی یک چهارم کل بودجه سیاست فرهنگی دولت را به خود اختصاص داده اند. وی خاطرنشان نمود که تاکنون تأکید ما بر لزوم آموزش زبان آلمانی در مغایلی از جهان بوده که می توانیم حضور پیدا کنیم و ما توجه به شرایط جدید این کار نمی تواند ادامه یابد.

کوهلر در سخنان خود به مدارس آلمانی موجود در خارج از آلمان اشاره کرد و گفت: در جلسه شورای مشورنی حتماً از این نوع مدارس صحبت به میان خواهد آمد زیرا آنها بحث بزرگی از بودجه ۳۲۴ میلیون مارکی را خواهد بلعید. وی تعداد انبوه مدارس آلمانی مثلاً در آمریکای لاتین را در مقایسه با چین مدرسی در شرق که تعدادشان نزدیک به صفر است، ناعادلانه خواند همچنین وی همکاری با ۲۵ دانشگاه روسی که در آنها بالاترین سطوح علوم نظامی آموزش داده می شود را در گسترش علاقه و تبادل علمی دوجانبه امکان پذیر خواند و گفت: تاکنون هیچ صحبتی از این دانشگاهها به میان نیامده است و گویی این مراکز علمی از روی نقشه های زمین پاک شده اند. البته این عمل از طرف وزارت دفاع آلمان صورت گرفته بود. از جمله این مراکز می توان از دانشگاه تکنیک بی سیم نام برد.

## درگذشت هنرمند سوری

سزگرداشت آلفرد حتمل هنرمند سوری همراه با مسایشگاهی از آثار او در تالار «رواق» در شهر الفحیمس اردن برگزار شد. در این نمایشگاه ۵ اثر زیبای او درباره انسان، زمین و مین در معرض دید تماشاگران قرار گرفت. آلفرد حتمل که از هنرمندان برجسته هنرهای تجسمی بود، سال ۱۹۵۸ موفق به دریافت جایزه وحدت هنرمندان سوری شد. از ویژگیهای آثار وی سوآوری، واقع گرایی و دیدگاه محبت آمیزش به زندگی بود. او در ۵۵ سالگی درگذشت.

## ادبیات و ناشنویان

کتابی که به تازگی با ویرایش جیل جیپسون از سوی انتشارات دانشگاه کلکته چاپ و منتشر شده است تاریخ ادبیات شاعران و نویسندگان ناشنوا و افراد سنگین گوش است. این کتاب شامل شعر، داستان، نمایشنامه و مقاله هایی است که به وسیله افراد سنگین گوش و ناشنوا نوشته شده است. شعرهای این کتاب که نخستین اثر نویسندگان است، نشان می دهد که ناشنویان می توانند از راه ادبیات و آثار ادبی، مشکلات شنیداری را جبران کنند و بدون حس شتابی سیر ورن و الهام شاعرانه می تواند شکوفا شود.

## اهمیت «آموزش» برای حفظ موقعیت جهانی

هلموت کهل صدراعظم آلمان در گزارش دولت تحت عنوان تضمین آینده آلمان (Zukunftssicherung) که در تاریخ سوم سپتامبر در یک کنفرانس مطبوعاتی ارائه نمود به اهمیت آموزش و تخصص برای حفظ موقعیت آینده آلمان تأکید نمود و بگرانی خود را از روند رو به رشد به اصطلاح دانشگاهی کردن (Akademisierung) جامعه آلمان ابرار کرد و اظهار داشت: اگر این روند ادامه یابد شکاف میان کارگران متخصص مورد نیاز و تأمین این نیاز از جانب مراکز آموزشی (فاصله بین عرضه و تقاضا) بطور نهدیدآمیزی باقی خواهد ماند. هلموت کهل به تذکرات مکرر خود مبنی بر این نکته خارج التحصیلان دانشگاههای آلمان البته دیرتر حذب بازار کار می شوند اشاره نمود و گفت حتی دانش آموزان دبیرستانها نیز اصولاً دیرتر از حد معمول فارغ التحصیل می شوند.

صدر اعظم آلمان برآورد نمود در شرایط امروزی آلمان هر فرد آلمانی عملاً در سن ۲۸ الی ۳۰ سالگی فارغ التحصیل می شود و در سن ۵۸ الی ۵۹ سالگی نیز بازنشسته می شود و بدین ترتیب ۵۰ سال از عمر خود را به آموزش و بازنشستگی سپری می کند و این در حالی است که تنها ۳۰ سال از عمر خود را به کار و اشتغال می پردازد.

هلموت کهل صریحاً از فقدان یک سیستم ارزیابی ار استادان و مقایسه دانشگاههای آلمان با یکدیگر در زمینه میزان شمربخشی آنها (Effizienzvergleich) انتقاد نمود. صدراعظم آلمان در پایان درخواست نمود که دوره آموزش متوسطه (Gymnasialzeit) از ۱۳ سال به ۱۲ سال تقلیل یابد (این امر به کیفیت آمادگی عمومی برای ورود به دانشگاه لطمه ای نخواهد زد). همچنین یکی از اهداف مهم هلموت کهل کوتاه کردن دوره تحصیلات دانشگاهی است که همچنان به قوت خود باقی خواهد ماند.

## اولین نمایشگاه آثار برگزیده صنایع دستی آسیا - اقیانوسیه

نخستین نمایشگاه آثار برگزیده صنایع دستی کشورهای آسیا و اقیانوسیه در ۱۷ آبان ماه در فرهنگسرای بهمن تهران گشایش یافت.

در مراسم افتتاحیه این نمایشگاه دکتر حبیبی معاون اول رئیس جمهور طی سخنرانی برگزاری این نمایشگاه را فرصت خوبی برای بررسی وضعیت کنونی صنایع دستی و آینده آن توصیف کرد و افزود که در حال حاضر با صنعت دستی بعنوان یک صنعت فرعی در برابر صنایع سرگرمی مایشی برخورد می شود. در ادامه دکتر حبیبی

گفت: «با توجه به اینکه در حال حاضر توجه کمتری به صنایع دستی شده است، این بخش صنعتی نیازمند حمایت، بازنگری و بحث و بررسی بیشتر درباره ارزش و اهمیت آن است و نباید ما آن به عنوان کاری تفریحی و حاشیه‌ای برخورد کرد بلکه به عنوان واقعیتهایی که با زندگی روزمره مردم در ارتباط است و بخش مهمی از جریان حیات جامعه را سرو سامان می دهد باید مورد توجه قرار گیرد».

## کتاب روز در جهان

شده است.  
عنوان کتاب  
**Renewal of Islamic Law**  
است که عنوان دومش را «محمد باقر صدر، نجف و شیعه بین الملل» قرار داده اند.  
این کتاب بیست و نهمین جلد از سری کتابهای دانشگاه کمبریج درباره خاورمیانه است که تحت عنوان کتابخانه خاورمیانه‌ای کمبریج ثبت شده و ۲۲۵ صفحه است.  
روی جلد کتاب، از آیت الله سید محمد باقر صدر، به عنوان یک متفکر بزرگ اسلامی نام برده شده که توجه جهانیان را به ارزشهای باور مذهبی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی اسلام جلب کرده و در سال ۱۹۸۰ بدست عوامل رژیم صدام شهید شده است.

دانشگاه «کمبریج» کتابی به زبان انگلیسی درباره حمایت از افکار و کارهای شهید آیت الله سید محمد باقر صدر منتشر کرده که نسخه‌هایی از آن را به تمامی کتابخانه‌های پژوهشی (دانشگاهی) فرستاده است.  
این کتاب با شماره I.C در کتابخانه‌هایی که با سیستم کامپیوتری کار می کنند با عنوان BP 144 - 436 - 1993 ثبت

## دو فرانک ونلیم برای ون گوگ

میکروسکوپ الکترونیکی و تجزیه کننده تصویر تصدیق کردند که نقاشی که تصویر دریاچه و خیابانی پر درخت نزدیک شهر "آول" را نشان می داد توسط نقاش هلندی، در قرن گذشته کشیده شده است. "تصورش برایتان مشکل است، مبادر زنسم تابلو را دوفرانک ونلیم خریده؟! واقعیت دارد که یکی دیگر از تابلوهای ون گوگ برای بستن در مرغدانی و دیگری برای نگه داشتن هدفب تیر استفاده می شده اند. اما ما، تابلویمان را بزودی خواهیم فروخت. این سخن ژان پیرشلی شوقزده است.

اخیراً نیز یک آساتور ایتالیایی یکی از آثار ون گوگ را در بازار مکاره کشف کرده است. او تابلو را به مبلغ چهارصد فرانک خریداری کرد و به کارشناسان نشان داد. او از فروش اثر که بزودی در پاریس به معرض تماشا درخواهد آمد، معانعت نمود

فروشنندگان لوازم دست دوم بهتر است چشمپاشان را باز کنند. بعد از خرید یکی از تابلوهای ون گوگ به مبلغ چهارصد فرانک در بازار مکاره، تابلوی دیگری که در حدود سی سال پیش به مبلغ دو فرانک و نیم فروخته شد، مورد شناسایی قرار گرفت.

مایر زنم این تابلوی قدیمی را حدود سی سال پیش به مبلغ دو فرانک و نیم از یک بازار مکاره خریداری نمود. در حالی که این یکی از آثار اصیل ون گوگ است و امروزه چندین میلیارد سانفیم ارزش دارد. ژان پیر شلی که هنر غرق شگفت است، می گوید: پدروتم هنگامی که ضمیمه‌ای از مجله "پاری مج" را مطالعه کرده متوجه شد صاحب یکی از آثار ون گوگ است. او تابلو را به کارشناسان ناحیه‌ای، ملی و سپس بین المللی نشان داد و همه آنها اصالت کار را تأیید کردند. شلی تابلو را برای آنالیز به لابراتوار علمی برد.

## غرفه فرهنگی ایران با استقبال گسترده مردم وین مواجه شد

فرهنگی ایران بین مردم توریع شد که مورد توجه فراوان قرار گرفت. در این غرفه فیلم ویدئویی نیز از مناطق دیدنی و آثار تاریخی کشورمان پخش شد.

خانم دکتر پراو، مسئول بانک، در آخرین روز برگزاری این نمایشگاه ضمن قدردانی از مسئولین دفتر فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در اتریش بخاطر مرهایی این غرفه خاطر نشان ساخت با وجودیکه بانک اوستریا در دیگر شعبه‌های خود نیز دست به برگزاری نمایشگاههای فرهنگی زده ولی غرفه ایران زیباترین و پربیننده‌ترین غرفه بشمار می رود.

گفتنی است با توجه به علاقه وافر مردم اتریش به بازدید از مراکز تاریخی و فرهنگی کشورمان اخیراً یک هیات بلند پایه از مقامات امور جهانگردی اتریش هازم تهران شد و درباره آمد و شد توریست و همکاریهای فرهنگی بین دو کشور با مسئولین جمهوری اسلامی ایران مذاکرانی به عمل آورد.

غرفه فرهنگی جمهوری اسلامی ایران که در یکی از شعبه‌های بزرگترین بانک اتریش به نام «بانک اوستریا» در وین پایتخت این کشور برپا گردید، با استقبال و تحسین بازدید کنندگان مواجه شده است.

در این غرفه که به مناسبت هفته پس انداز برگزار شد، آثاری از هنر صنایع دستی کشورمان از جمله منبت کاری، قلم سیاه، خاتم کاری و مینیاتور به نمایش درآمد.

به موازات نمایش این آثار صدها صحنه و حوزو حاوی مقالاتی از حضرت امام خمینی (ره) بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران، معرفی شخصیت‌های برجسته تاریخ اسلامی کشورمان و آخرین اخبار و رویدادهای

## گردهمایی بین‌المللی اروپا و جهان اسلام

### در جهت فعالیت‌های

فرهنگی، جهانی که به همت جمعیت عربی - آلمانی در "بن" انجام گرفت، از ۲۷ تا ۲۸ ژوئن ۱۹۹۲ سمینار بین‌المللی با نام "اروپا و جهان اسلام" در برلین برگزار شد. در این کنفرانس نمایندگان از دانشگاه‌های کشورهای عربستان سعودی، امارات متحده عربی، لبنان، آلمان، فرانسه و سوئیس شرکت داشتند. غرض از این گردهمایی بررسی روابط موجود میان قاره اروپا و جهان اسلام بود، بویژه پس از دگرگونی‌های سیاسی مهمی که در دنیا با فروپاشی کمونیسم و استقلال جمهوریهای آسیای میانه رخ داده است جمعی از شخصیت‌های عربی و اروپایی حول محور

موضوعی روابط موجود میان اروپا و جهان اسلام در سه گروه بایراد سخنرانی پرداختند که رؤس آن بدین قرار است.

۱- نخستین گروه با موضوع کلی «اهمیت جغرافیای سیاسی در جهان پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی» به بحث در این زمینه پرداختند عناوین و سخنرانان آن عبارت بودند از: آگاهی نو جهان اسلام، از دکتر عبدالله التورکی - آبا دشمن جدیدی وجود دارد؟ و ترس اروپا از امت اسلامی، از دکتر اپولاکوست (استاد دانشگاه پاریس و رئیس مرکز پژوهش‌های ژئوپلیتیک). میزگرد با شرکت سخنرانان و سرپرستی فان ایس استاد علوم اسلامی در دانشگاه توینگن آلمان.

۲- محور عمده سخنرانی‌های گروه دوم «شرایط گفت و شنود فرهنگی و فکری بین اروپا و جهان اسلام» بود. در

این گروه دو سخنرانی انجام گرفت: زبان خارجی، سوء تفاهم در جهت تماس‌های بین‌المللی از دکتر محمد المولی (استاد دانشگاه امارات متحده عربی در ابوظبی). طرح‌های ضروری برای رویارویی با عدم فهم فرهنگی، از استاد تیری ویر (رئیس بخش تبلیغات در «مرکز جهانی عربی» در پاریس و سردبیر مجله «پل»).

میزگردی نیز، با حضور سخنرانان و سرپرستی جودروف کریمر، متخصص در علوم اسلامی در «مؤسسه علم و سیاست» در شهر «اوبرهاوزن» آلمان برگزار شد.

۳- سومین گروه با عنوان پیشرفت درونی اصول‌گرایی و با ... بود؟ سخنرانی پرداختند. در این گروه، دکتر رضوان الصید، (استاد علوم اسلامی دانشگاه لبنان) سخنرانی با عنوان «اسلام در جامعه معاصر» چشم‌انداز

جامعه اسلامی» ایراد کرد. دکتر کریستیان پاچی (استاد علوم ادیان در «مرکز پژوهش‌های ارتباطات» در شهر «مینگن» سوئیس) پیرامون «اصول‌گرایی» عکس‌العمل در برابر بحرانی‌های اجتماعی در اروپا و جهان عرب، سخنرانی کرد. در پایان میزگردی با شرکت سخنرانان به سرپرستی دکتر هرگرنوسیلر (استاد علوم اسلامی در دانشگاه لایپزیک آلمان) تشکیل گردید.

### سرقت قرآنهاى خطی در هند

عده‌ای سارق با ورود بکتابخانه اسلامی در حومه شهر دهلی نو پایتخت هند، دو جلد قرآن را که متعلق بحکام مغول هند بوده است و با طلا نرشته شده بسرقت بردند. پروفسور «اوصاف علی» رئیس دانشگاه مطالعات اسلامی گفت که این دو نسخه خطی قرآن بنازگی در کتابخانه اصلی دانشگاه در یک محفوظه شبیه‌ای بنمایش گذاشته شده بود. «الوک ورم» معاون پلیس نیز احتمال داد که تاکنون این قرآن‌ها بخارج از کشور منتقل شده باشد.

یکی از قرآن‌های مسروقه، توسط اورنگ زیب پادشاه مغول بخارسی ترجمه شده و نسخه دیگر متعلق بشاه جهان پدر وی بوده است که بنای تاریخی تاج محل در قرن ۱۷ میلادی بدستور او ساخته شد.

### اعزام نقاشان ایرانی به بی‌نیال هنرآسیایی در بنگلادش

انجمن هنرهای تجسمی اعلام کرد: «چند تن از هنرمندان نقاش ایرانی از سری انجمن هنرهای تجسمی ایران با ۳۵ اثر برای شرکت در ششمین بی‌نیال هنری آسیا به داکا پایتخت بنگلادش اعزام شدند. این هنرمندان که دکتر جواد حمیدی و استاد محمداحصایی از جمله آنها می‌باشند آثار هنری خود را در این بی‌نیال معتبر آسیایی به نمایش گذاشتند. بی‌نیال بنگلادش دو زمینه هنرهای نقاشی - مجسمه‌سازی و گرافیک از دوم تا سیام نوامبر (۱۱ آبان تا ۹ آذر) برقرار بود.

هدف از برپایی این نمایشگاه، همکاری و گردهمایی هنرمندان کشورهای مختلف آسیا با گرایش‌های گوناگون در هنرهای زیبا بود. ششمین بی‌نیال بنگلادش را آکادمی شیل

پاکالا برگزار کرد و در آن جستجوهای فرهنگی و هنری از ارزش‌های مشرق زمین مورد توجه قرار گرفت.

لازم به ذکر است جمهوری اسلامی ایران در این بی‌نیال ۶۰ متر مربع زمین و ۵۰ متر طولی فضای نمایشگاهی داشت. آکادمی شیل پاکالا به سه برنده اول این بی‌نیال مدال طلا معادل Tk5۰۰۰۰ اهدا کرد.

### نمایشگاه خط استاد ولید محمی‌الدین در دمشق

نمایشگاه خط استاد ولید محمی‌الدین خوشنویس برجسته سوریه از عصر روز یکم آبان ماه جاری به مدت یک هفته در سالن رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در دمشق برگزار شد. در این نمایشگاه که با حضور رایزن فرهنگی کشورمان در سوریه و جمعی از هنرمندان خوشنویسان و دوستداران این هنر اصیل اسلامی گشایش یافت، بیش از ۲۵ تابلوی خوشنویسی با خط کوفی، نستعلیق، ثلث و نسخ همراه با تذهیب پیش‌روی علاقمندان قرار گرفت.

## مطالعه در ژاپن

مجلات ژاپنی بدلیل تنوع، استفاده از کاغذهای مرغوب، تصاویر رنگین، طرحهای جالب، مطالب گوناگون و استفاده از تکنولوژی پیشرفته صنعت چاپ، جایگاه ویژه‌ای در بین مردم شیفته مطالعه ژاپن بخود اختصاص داده است.

انتشار بیش از ۳ هزار نوع مجله در ژاپن، مطابق سلیقه افکار مختلف جامعه، بدون شک در شکل دادن بزندگی مردم، نقش عمده را برعهده دارد. ژاپنی‌ها از کوچک و بزرگ عادت دارند در کمترین فرصتی که بدست آوردند نشریه‌ای را از جیبشان درآورده و مشغول مطالعه شوند.

طبق آمار موجود در سال ۱۹۹۱ بیش از ۲/۶ میلیارد نسخه مجله در ژاپن بفروش رسیده که این رقم در مقایسه با ۲/۴ میلیارد نسخه تعداد مشابه در سال ۱۹۹۰ و ۳/۱ میلیارد نسخه در سال ۱۹۸۰ افزایش چشمگیری را نشان می‌دهد.

ناشران بمنظور جلب خوانندگان علاوه بر مجلات عمومی بچاپ مجلات اختصاصی برای گروههای خاص مبادرت ورزیده‌اند و در این امر با موفقیت چشمگیری روبرو شده‌اند. بعنوان نمونه ۴۳ نوع مجله مخصوص بانوان شاغل ۲۵ ساله در ژاپن بچاپ می‌رسد یا برای دوستان گربه مجله‌ای چاپ می‌شود که ۳۰ تا ۴۰ هزار تیراژ دارد.

شایان توجه اینکه هر هفته ۲۸ میلیون نسخه هفته‌نامه در ژاپن چاپ و توزیع می‌شود. تیراژ مشهورترین هفته‌نامه ژاپنی تحت عنوان «پسران» بیش از ۱۲ میلیون است

تعداد زیاد باسوادان در ژاپن و در دسترس بودن نشریات متنوع و جراید بدون شک عوامل تعیین کننده‌ای در گسترده مطالعه در این کشور شمار می‌رود.

## در گذشت دکتر محمد کاظم خواجه‌ویان

درگذشت دکتر محمد کاظم خواجه‌ویان، استاد تاریخ و معاون دانشجویی دانشگاه مشهد در روز ۱۳ آبان ماه جامعه دانشگاهی را در ماتم و عزا فرو برد. دکتر خواجه‌ویان در سال ۱۳۱۷ در مشهد متولد شد و علاقه و پشتکار ایشان باعث گردید تا عالی‌ترین مدارج علمی را کسب کند. استاد دارای مدرک دکترای مطالعات اسلامی از فرانسه بود. وی علاوه بر تلاش برای نشر تفکر اسلامی در دانشگاه، با محافل اسلامی نیز در تماس بود و شاگرد مرحوم

## کمال‌الدین بهزاد؛ از ایتالیا به ایران

پیکره‌های کمال‌الدین بهزاد مینیاتوریست و کمال خجندی شاعر ایرانی از ایتالیا به ایران و به شهر تبریز بازگردانده شد. مدفن این دو استاد عالم هنر و فرهنگ در محله بیلانکوه تبریز قرار دارد و بقعه آنان نیز اخیراً توسط سازمان میراث فرهنگی

## پادشاه مترجم!

پادشاه تایلند کتاب خاطرات یکی از جاسوسان انگلیسی در جنگ جهانی دوم را ترجمه کرد. رئیس شرکت انتشاراتی امارین که این کتاب را چاپ کرده است، گفت: بومینول عبدالیاج این کتاب را در اوقات فراغت خود طی سالهای ۱۹۷۷ تا ۱۹۸۰ ترجمه کرد. این کتاب ۶۲۸ صفحه‌ای مردی موسوم به بیباک نام دارد و خاطرات ویلیام استیونسون است و قرار است فروش کتاب از زاد روز پادشاه تایلند آغاز شود و عواید آن صرف یک مؤسسه خبریه آموزشی شود.

استاد محمد تقی شریعتی، از اعضای کانون نشر حقایق در مشهد و از دوستان نزدیک و صمیمی شادروان دکتر علی شریعتی محسوب می‌گردید. در پیامی که به مناسبت درگذشت وی از سوی «وزیر فرهنگ و آموزش عالی» منتشر گردیده، آمده است که شادروان دکتر محمد کاظم خواجه‌ویان یکی از نمونه‌های نادر و مصادیق بارز مردان الهی بوده که در سایه تلاش صادقانه در مسئولیت‌های مختلف دانشگاه هردوسی مشهد و هیأت امناء دانشگاههای شمال شرق و عضویت در مراکز عالی آموزش و پژوهشی به عنوان یک صاحب نظر متعهد وجود خود را حاودانه ساخت.

## استان آذربایجان شرقی بازسازی شده است.

پیکره این دو استاد توسط محمدعلی مددی مجسمه‌ساز معروف ایرانی ساخته شده و برای برزکاری به ایتالیا انتقال یافته بود.

## نمایشگاه نقاشان حوزه دریای سیاه در استانبول

نمایش از یکصد نابولی نقاشی رنگ و روغن و آب رنگ، کار نقاشان سرشناس کشورهای حوزه دریای سیاه در یک نمایشگاه در استانبول ترکیه به نمایش درآمد.

در این نمایشگاه آثار برگزیده نقاشان ۹ کشور این منطقه ارائه شد. به گزارش خبرگزاری «آنا تولی» ترکیه، این نمایشگاه در چهارچوب همکاریهای فرهنگی کشورهای حوزه دریای سیاه برپا می‌شود.

## کنگره بررسی اندیشه و آثار تربیتی حضرت امام خمینی (ره)

مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام به دنبال برگزاری کنگره بررسی اندیشه‌های اقتصادی آن حضرت در اردیبهشت ماه سال ۷۱، تصمیم دارد همزمان با پنجمین سالگرد عروج آن مربی بزرگ، کنگره بررسی اندیشه و آثار تربیتی حضرت امام خمینی «س» را با همکاری دانشگاه تربیت معلم در خرداد ماه سال ۱۳۷۳ برگزار نماید.

عناوین و موضوعات عمده و موردبحث در کنگره که تماماً باید با عنایت به دیدگاههای حضرت امام «س» تدوین شوند به شرح ذیل پیشنهاد شده است: مبانی و اصول تعلیم و تربیت، هدفهای تعلیم و تربیت، روشهای تربیتی، تأثیر نگرشهای فقهی، فلسفی و عرفانی حضرت امام بر تعلیم و تربیت، مقایسه نظام تعلیم و تربیت موردنظر حضرت امام با سایر نظامهای تربیتی، نگرش حضرت امام نسبت به نظام آموزش و پرورش، دانشگاه و حوزه، جایگاه و رسالت معلم و مربی، تربیت کودکان و جوانان، نقش خانواده و دیگر عوامل محیطی در تربیت، نقش تربیت در سیاست، اجتماع و حل مسائل جوامع اسلامی، حضرت امام بعنوان «اسوه» تعلیم و تربیت، آثار تربیتی حضرت امام در مقایسه با آثار دیگر مربیان.

## نشانی برای شاهره سیاهپوست آمریکایی

نشان "شاعر برجسته" به خانم "ریتاداو" شاعره سیاهپوست آمریکایی تعلق گرفت. این نشان از سوی کتابخانه کنگره آمریکا به خانم "داو" که بسیاری از اشعارش سر ناولیخ برده‌داری در آمریکا و خباطات خانوادگی او دلالت دارد، اهدا شد.

کتابخانه کنگره آمریکا از سال ۱۹۷۳ تا ۱۹۸۶ هرسال یک نفر را به عنوان "مشاور شعر" انتخاب کرده است و از سال ۱۹۸۶ به بعد هرساله فردی را به عنوان شاعر برجسته به مراکز فرهنگی معرفی می‌کند. منتخب سال ۹۳ خانم ریتاداو بود که علاوه بر اعطای نشان کتابخانه همچنین سی و پنج هزار دلار نیز به وی تعلق گرفت.

خانم "داو" مدعی است که این جایزه به جوانان سیاهپوست نشان خواهد داد که سیاهپوستان فقط در عرصه‌های ورزشی - سینمایی و موسیقی فعال نیستند، بلکه در ادبیات و فرهنگ نیز فعالیت دارند.

## کنگره بین‌المللی بزرگداشت سهروردی در زنجان

دکتر لاریجانی وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی در جمع خبرنگاران شهرستان زنجان اعلام کرد: ما توجه به استقبال مردم و مسئولین زنجان یکی از ۱۰ دانشکده علوم قرآنی در این شهر تأسیس می‌گردد. وی حساب این وارتخانه را از اتحاد مراکز فرهنگی، هنری و مریخی توسط بحث خصوصی مورد تأکید قرار داد و اضافه کرد: در راستای احیاء آثار شخصیت‌های فرهنگی کنگره بین‌المللی بزرگداشت شیخ شهاب‌الدین سهروردی زنجان شیخ اشراق در رحمان سرگزار می‌شود.

## نمایشگاه تخصصی کتاب وزارت امور خارجه

دومین نمایشگاه کتابهای علوم انسانی، علوم سیاسی و روابط بین‌الملل در محل دائمی فروش کتاب وزارت امور خارجه از تاریخ ۱۳ تا ۲۰ آبان ماه برگزار شد. در این نمایشگاه ۲۸ ناشر با بیش از ۴۰۰۰ عنوان کتاب حضور داشتند.

آقای حویلی مسئول اجرایی امورات فرهنگی این وزارت خانه ضمن گفتگویی با نامه فرهنگ هدف برگزاری نمایشگاه را به طور عام گسترش و تعمیق فرهنگ کتابخوانی و به طور خاص دستیابی به فرهنگ ناب سیاسی و مستنی بر روابط بین‌الملل اعلام داشتند. وی در مورد حضور ناشران در این نمایشگاه گفت: «بعد از

## قدیمی‌ترین مجسمه کتفوسپوس

مجسمه‌ای به قدمت ۶۸۰ سال از کتفوسپوس، فیلسوف سام‌آور چینی کشف شد این مجسمه رنگی که از جنس خاک رس و برخی گیاهان است، ۱/۷۵ متر طول دارد و در معدنی کوچک در روستایی در استان شاکسی چین یافت شد. کتفوسپوس از سال ۴۷۹ تا ۵۵۱ پیش از میلاد زیست و این مجسمه او را با پیشانی فراخ، حذقه‌های عمیق، لبهای کلفت و جبهه سیر نشان می‌دهد که مطابق با مشخصات نقل شده از این فیلسوف چین باستان است. فعلاً هرگز مجسمه‌ای از این فیلسوف با چنین قدمتی یافت نشده بود

اعلام برگزاری نمایشگاه، ناشران زیادی درخواست حضور در این نمایشگاه را داشتند اما از آنجایی که فضای نمایشگاه اجازه گسترش آن را به ما نمی‌داد مجبور شدیم از خیلیها عذر بخواهیم. در هر حال سعی ما بر این است که در آینده چه از لحاظ کمی و چه از لحاظ کیفی در مسیر گسترش این نمایشگاه گام برداریم. هدف مهایی ما رسیدن به یک نمایشگاه تخصصی‌تر و صرفاً در زمینه علوم سیاسی و روابط بین‌الملل است.» لازم به توضیح است که تعداد بازدیدکنندگان در ششمین روز برگزاری این نمایشگاه به بیش از ۵۰۰۰ نفر رسیده بود که در این جمع بازدید گروهی دانشجویان رشته علوم سیاسی (از تهران و شهرستان‌ها) قابل توجه بود

## مصطفی‌المقاد و فیلم تازه‌اش

مصطفی‌المقاد برجسته‌ترین فیلمساز سینمای عرب که از او در ایران دو فیلم «محمدرسول‌الله» (ص) و «عمر مختار» به نمایش درآمده، طرحهایی برای کارگردانی دو فیلم جدید به نامهای «شاهزاده خانم قرمز» و «صلاح‌الدین» و «صلیها» را در دست دارد. هنوز المقاد چیزی درباره دو کار جدید خود اعلام نکرده، اما به احتمال زیاد او فیلم جدیدش - مثل کارهای قبلی‌اش - با همکاری کشورهای اروپایی خواهد ساخت. لازم به توضیح است که مصطفی‌المقاد سال گذشته یک هفته را در ایران گذراند. در صحبت‌های با مقامات و شخصیتها و نهادهای سینمایی کشورمان، پیرامون کارگردانی فیلمی در ایران نیز به بحث و گفتگو نشست.

## اسلام و غرب، کتابی از برناردلوتیس

به تازگی کتابی تحت عنوان اسلام و غرب نوشته برناردلوتیس یکی از اسام شناسان غربی در نیویورک تایمر مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

منتقد این کتاب رئیس مرکز مطالعات حاور میانه دانشگاه کالیفرنیا در شهر برکلی می‌نویسد: «دو دنیای بسیار پیچیده امروز، دیگر نمی‌توان با فرمولهای کهنه، تضادهای اسلام و غرب را تشریح کرد.»

وی اشاره می‌کند که لوتیس در بررسی روابط اسلام و غرب در قرون گذشته موفق بوده است و بیان می‌کند که تنشهای موجود میان این دو تمدن به راحتی از بین نخواهد رفت زیرا در اسلام مذهب و جامعه را برآشتی نمی‌توان جدا کرد.

## آتن بورد بینوایان را می‌سازد

ریچارد آتن بورو کارگردان کهنه‌کار سینمای انگلیس که فیلم گاندی او در اوایل دهه هشتاد از فیلمهای مشهور صحنه سینما بود و اخیراً هم فیلم چارلی براساس زندگی چارلی چاپلین کم‌دین کارگردانی کرد، برای فیلم جدید خود به سراغ یک موضوع بزرگ و کلاسیک رفته است. او تصمیم دارد کتاب همیشه خواندنی و جذاب بینوایان نوشته ویکتور هوگو را به فیلم برگرداند. داستانی که تا پیش از این بارها به صورت فیلم و سریال بر پرده سینما و صفحه تلویزیون به نمایش درآمده است.

بسم الله الرحمن الرحيم

# نامه فرهنگ

---

فصلنامه تحقیقاتی در مسائل فرهنگی و اجتماعی

---

سال سوم، شماره چهارم، شماره مسلسل ۱۲

---

زمستان ۱۳۷۲

---

صاحب امتیاز:

معاونت امور بین الملل وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

---

مدیر مسئول:

علی جنتی

---

سردبیر:

رضا داوری اردکانی

---

مدیر امور اجرایی:

مسمود ترقی جاه

---

مشاوران و همکاران تحریریه: سید محمد آوینی، محمد علی شحابی

حروفچینی: ایران قلم

مدیر هنری: مسمود ترقی جاه، اجرای گرافیک: لوحه گرافیک

مدیر فنی: سید حسین حفقو

لیتوگرافی: صحیفه نور، چاپ و صحافی: آوین

---

نشانی: تهران، خیابان ولی عصر، تقاطع خیابان فاطمی

ساختمان شماره یک وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، طبقه ششم

دفتر نشریه نامه فرهنگ

تلفن تحریریه: ۸۹۱۱۳۲

اشتراک: (۱۹۹) ۱۵ - ۸۹۳۰۱۰

پست تصویری: ۸۹۳۰۰۴

---

مسئولیت محتوای مطالب و مقالات چاپ شده با نویسندگان است.

نقل مطالب و تصاویر نشریه با ذکر مأخذ بلامانع است.

---

قیمت ۱۸۰۰ ریال

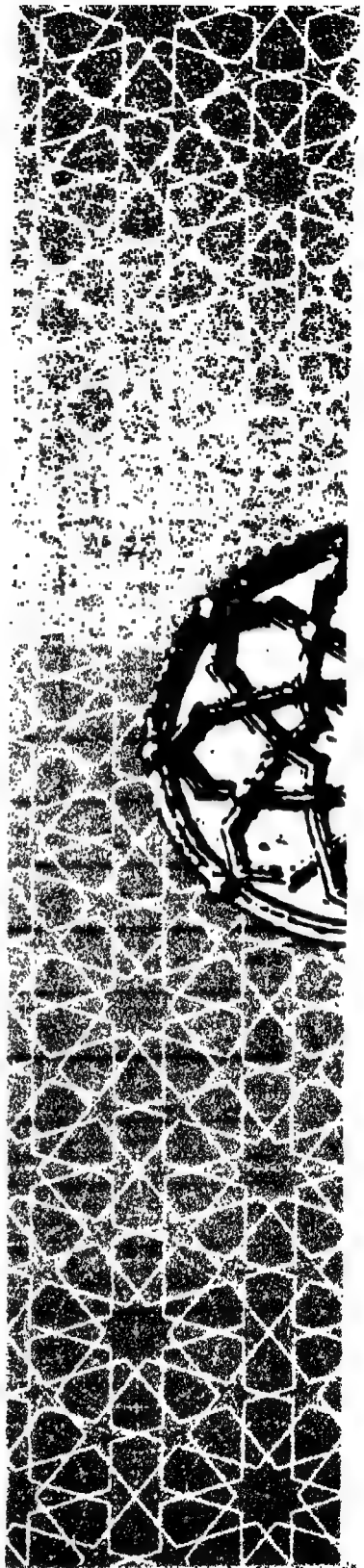


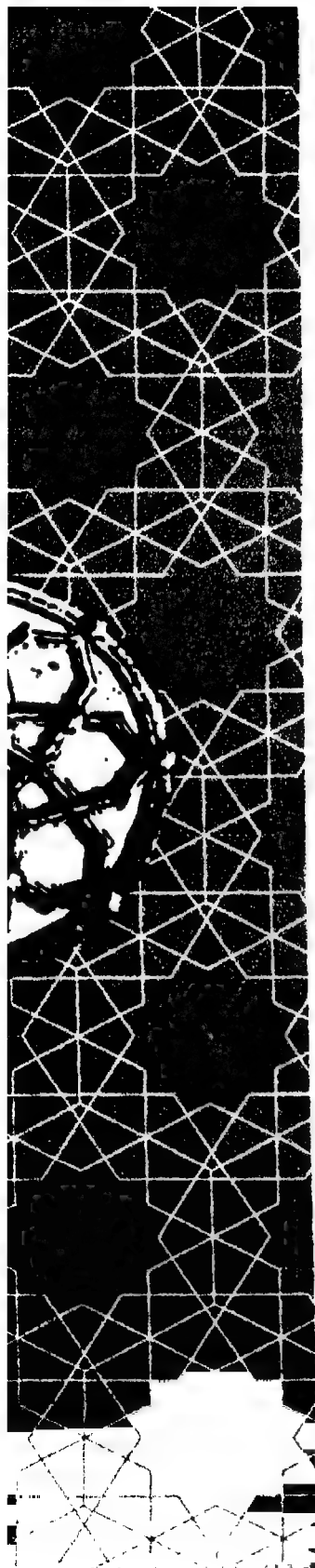
۲	سر مقاله
۱۰	● دکتر اعرانی، دکتر حداد عادل، دکتر داوری، دکتر مجتبیایی، دکتر مجنبوی، دکتر محقق، حجت الاسلام محقق داماد،
۳۴	● اسلام، فرهنگ و تمدن / دکتر محمود بیضا، دکتر ویلیام چینیک، دکتر ساجیکو مورانا، دکتر جیمز موریس
۴۲	● کثرت‌گرایی در تفکر مذهبی در قرون ۴ و ۵ هجری / دکتر محمد مجتهد شبستری
۴۶	● اسلام، مسیحیت و تمدن نوین / حجت الاسلام محمد مسجد جامعی
۵۰	● نئولوژی و توسعه / دکتر ویلیام چینیک / سید محمد آوینی
۶۴	● تعلیم اسلام در مغرب زمین / دکتر ساجیکو مورانا
۷۲	● تصوف و تعقل در اسلام / دکتر سید حسین نصر
۸۶	● نمایز و تفاوت فرهنگی / دکتر حکمت‌الله ملا صالحی
۹۰	● فلسفه به چه کار می‌آید / دکتر رضا داوری اردکانی

۹۶	● ابن خلدون و دانشهای زمان/ دکتر ناصر تکمیل همایون	فرهنگ و تاریخ
۱۱۸	● ما خاورشناسان نوین/ پرسی کمپ/ جلال ستاری	
۱۲۶	● ورود اسلام به شبه قاره/ دکتر غلامعلی آریا	
۱۳۶	● وحدت وجود و شهود در کلام بیدل/ دکتر طلحه رضوی	ادبیات
۱۳۲	● مملکات فارسی - ترکی مولانا/ مجدود منصور اوغلو/ اصغر دلیری پور	
۱۳۶	● دانستگی در هنر/ نامی پنگر	هنر
۱۵۶	● نوپکاهی، بزرگترین موزه اسلامی جهان/ دکتر سیاوش فندی	گزارش و پژوهش
۱۶۲	● گزارش از نخستین سمینار بین المللی فرهنگ و تمدن اسلامی	
۱۷۰	● گزارش از نخستین گردهمایی ایرانشناسان و استادان زبان فارسی کشورهای آسیای مرکزی و ماوراء قفقاز	
۱۷۸		نقد و معرفی کتاب

به چندین مناسبت شماره زمستان نامه فرهنگ به گزارش شمه‌ای از تاریخ و فرهنگ و تمدن اسلامی اختصاص یافت. بحث درباره تمدن اسلامی با اینکه در ظاهر آسان می‌نماید به همان اندازه که اهمیت و ضرورت دارد، دشوار است. این دشواری عمدتاً، دشواری تجدید عهد است و هر تجدید عهدی با موانع، مخالفتها و دشمنیها مواجه می‌شود. اگر انقلاب اسلامی روی نداده بود و نهضت‌های اسلامی وجود نداشت، بحث در باب اسلام صورت دیگر پیدا می‌کرد و شاید این بحث در محافل اهل علم و پژوهش و نظر محدود می‌ماند؛ اما اکنون هر چه در باب اسلام بگویند به همه جهان مربوط می‌شود و ممکن است که آن را سخن سیاسی تلقی کنند. علاوه بر اینها نگارش تاریخ معارف و علوم و فرهنگ و تمدن اسلامی را شرق شناسان نوشته و بسیاری از مورخان و پژوهندگان مسلمان نیز از روش آنان پیروی کرده‌اند. در باب این روش باید تحقیق کرد و چه بسا که باید تاریخ را دوباره با تحقیق دیگری نوشت. با این همه مگر نه این است که اسلام تاریخ درخشان دارد و از همان ابتدا که نور اسلام بر آفاق زمین تابیده، عالمی دیگر پدید آمد و مردمان در این عالم مردم دیگر شدند؛ آنها شوق طلب پیدا کردند و راه معرفت، علم، عقل، ادب و هنر پیش گرفتند. از همان آغاز، گروهی از مسلمانان در اقطار عالم به جستجوی دانش و حکمت برخاستند و چیزی نگذشت که در هنر، ادب، معرفت، حکمت، نجوم و دانشهای دیگر در عهد خود سرآمد این عالم شدند و سرزمین اسلام کانون معرفت و مهد علم و دانش شد. محققان و دانشمندان مسلمان، علوم چینی و هندی و یونانی را فرا گرفتند و در آن علوم به مقام تحقیق و اجتهاد رسیدند. این سخن مستشرقان درست نیست که می‌گویند مسلمانان علم را مثل یک امانت دست نخورده نگاه داشتند و آن را در موقع مناسب به فریبان، که به نظر ایشان صاحبان اصلی آن بودند، بازگرداندند. مسلمانان نه فقط مباحثی بر علم یونانی و هندی و... افزودند، بلکه در فلسفه‌ای که از یونانیان آموخته بودند تحول پدید آوردند و اساسی دیگر گذاشتند.

اگر به تفسیر و حدیث و فقه و اصول و کلام اشاره نشد، به این ملاحظه بود که اینها علوم دینی و اسلامی است و شاید کسانی پدید آمدن آنها را یک امر طبیعی در تاریخ اسلام تلقی کنند؛ اما ظهور و بسط این علوم نیز نشانه عمق تفکر و دقت در تحقیق و گواه نشاط علمی و فرهنگی است. در این مطالب به طور کلی جای چون و چرا وجود ندارد. حتی کسانی که فلسفه اسلامی را شرح و گزارش از فلسفه یونانی می‌دانند، تفکر دوره اسلامی را ناچیز نمی‌شمرند و می‌بینند که بعضی از بزرگان تفکر اسلامی در زمره متفکران بزرگ





تاریخند. شیخ مقتول شهاب الدین سهروردی صاحب حکمة الاشراق با روایت رؤیایی، ما را برانگیخته است که فکر کنیم و بهر سیم اگر افلاطون و ارسطو زنده می شدند، در باب متفکران اسلام چه حکم می کردند؟ سهروردی چنان که خود حکایت کرده است، ارسطو را به خواب دیده بود و در پاسخ این پرسش که متفکران اسلام کیانند از استاد فیلسوفان شنیده بود که متفکران حقیقی عالم اسلام بایزید بسطامی و سهل بن عبدالله تستری هستند. مسلماً تفکر اسلامی را محدوده به حوزه تصوف و عرفان نمی توان کرد؛ فارابی و ابن سینا و سهروردی و میرداماد و ملاصدرا و محمد بن زکریای رازی و ابوریحان بیرونی و ابن هیثم مصری و... در فلسفه و دانش مقامی بلند دارند و این ظلم به فلسفه و علم، و نوهی جهل است که ایشان را مقلد یونانیان بشماریم. اما اکنون گفتن همین مطالب هم که از جمله مسلمات تاریخ است، قدری دشوار شده است؛ زیرا هر چه در باب اسلام گفته شود در تحکیم و تقویت یا تضعیف قدرت اسلامی اثر دارد. تا سالهای اخیر، شرق شناس هم که تاریخ تفکر و علم و ادب ما را می نوشت، حساب گذشته تاریخی را از اسلام معاصر جدا می کرد. او می گفت که علم و تفکر و ادب مسلمانان متعلق به گذشته ماست و به نحوی می گویند که تمام گذشته را - گذشته هر جا و هر قوم که باشد - به گذشته تاریخ غرب تحویل کند (و در این راه بسیاری از پژوهندگان مسلمان یا ساکن در سرزمینهای اسلامی، دانسته یا ندانسته از ایشان پیروی کرده اند). اکنون هر چه از اسلام و تاریخ و فرهنگ و تمدن اسلامی گفته شود پشتوانه قدرتی تلقی می شود که در برابر قدرت قاهر و غالب عصر قرار دارد. به این جهت حتی سخن گفتن از گذشته اسلام و اقوام مسلمان دشوار شده است. سابقاً وقتی شرق شناس در ادب و فرهنگ و تفکر اسلامی سخن می گفت، مسلمانان کنونی را بیگانه با تاریخ و مآثر دینی خود می دانست؛ اما اکنون وضع دیگری پیش آمده است. اگر تا پنجاه سال پیش تاریخ همه اقوام و فرهنگها به جزئی از تاریخ غرب تبدیل می شد یا به تملک غرب در می آمد، اکنون قدرت در انحصار غرب نیست و پیداست که غرب نمی خواهد قدرت دیگری را، به خصوص قدرت دین را، به رسمیت بشناسد؛ این در غرب از قرنهای پیش یک افسانه تلقی می شد و از قرن هجدهم منتهای فرهنگ غربی یا لائیک اندیشه منور الفکری این بوده که افسانه را از تاریخ و تفکر و سیاست بزدایند. اصل جدایی سیاست از دیانت هم، جلوه و صورتی از این افسانه زدایی است؛ زیرا این جدایی یعنی سلب قدرت از دین. در این صورت اگر قرار باشد دین به زبان قدرت سخن بگوید گویی به اصول غرب تجاوز کرده است؛ زیرا فرضی غرب این است که زبان دین زبان قدرت نیست و

دوران جمع دین و قدرت گذشته است. مع هذا بعضی استراتژ های سیاست غرب، جنگ آینده را جنگ تمدنها می دانند و از تمدن، بیشتر دین را مراد می کنند. این که نماینده ای از غرب دین را تمدن بخواند و آن را رقیب غرب بداند گرچه متضمن فکر همیق نیست، اما از جهت سیاسی، مطلب مهم و تازه ای است که سابقاً از سیاستمدار و شرق شناس و استراتژ غربی نمی شنیدیم. اکنون هانتینگتون دارد به نمایندگان قدرت غرب می گوید که در آینده دین قدرت خواهد یافت و در مقابل غرب خواهد ایستاد. این قبیل سخنان حاکمی از چیست؟ صاحب نظران از ابتدای قرن حاضر از فتوری که در قدرت غرب روی داده بسیار گفته اند، اما این فتور چیزی نیست که آسان به چشم آید و دیده شود و اصولاً سخن گفتن از باطن چیزها چندان مطلوب واقع نمی شود و حال آن که استراتژ اولاً به زبان ظاهر سخن می گوید، و همگان مقصود او را کم و بیش می فهمند؛ ثانیاً استراتژ به زمان و آینده نژدیک نظر دارد و وقتی شخصی مثل هانتینگتون از مقابله اسلام و غرب سخن می گوید، معنی سخنش این است که اختلافهای دینی و فرهنگی که از قرنهای پیش یا لااقل از قرن هجدهم تحت الشماع اختلافهای ایدئولوژیک و سیاسی قرار گرفته بود، اکنون به ماقده اصلی اختلافها تبدیل شده است. (من نمی خواهم در این باب بحث کنم و از مقدمات و نتایج آن چیزی بگویم، اما اشاره می کنم که با چنین تفسیری مبنای حقوق بشر نیز در هم می ریزد و باید برای آن فکری بکنند، ولی ظاهراً در دوره ای که یک تمدن در سرازیری قرار می گیرد پروایی به اصول و مبلدی و نتایج اقوال و احوال خود ندارد.) به هر حال در آن سوی عالم و در خارج از عالم اسلام علاوه بر قهر و بهتان و توهین و ناسزا، این قبیل بحثها هم رایج است.

اما مسأله مهم مسأله داخلی است. نهضتی که در عالم اسلام آغاز شده است نه فقط از بیرون، بلکه از درون تهدید می شود. مشکل بزرگ، همواره و در همه جا و در همه تاریخها، مشکل درون بوده است. خصم بیرون هر چند قوی باشد و با انواع سلاحهای سیاسی، علمی، فرهنگی و تکنیکی مجهز باشد، در صورتی می تواند غالب شود که زمینه و شرایط خلیه او در درون فراهم شده باشد؛ اما این زمینه و شرایط کسی و چگونه پدید می آید؟ قوام و نظام هر عالم - یا اگر می خواهید بگوئید هر مدینه و جامعه ای - به این است که اعضاء و نهادهای آن به کانون واحدی پستی داشته باشند. اگر این پستی سست شود، فتور در فکر و اراده و عمل مردمان راه می یابد و امور جامعه دچار پریشانی می شود. جامعه اسلامی در صورتی قوت دارد که مسلمانان با دست زدن به حبل المتین



کلمه توحید، توحید کلمه پیدا کنند؛ اما اگر هر گروهی دست در دستاویزی زند و مخصوصاً اگر بخواهد اسلام و مسلمانی را بر مبادی و اصول بیگانه با آن قرار دهد، سست ممتی و سهل انگاری در علم و عمل و غرور و خودپسندی رواج می یابد و تشخیص مهم از غیر مهم و بجا از نابجا و عقل از پرمدهایی دشوار می شود. در درون عالم اسلام و در کشورهای اسلامی از صد سال پیش کسانی در سودای همنا شدن با آنگاه پیشرفتهای علمی و اجتماعی و صنعتی، اسلام را طوری تفسیر کرده اند که با اصول تجده سازگار باشد. شاید در گذشته این کوشش وجهی داشت؛ اما اکنون نه تنها زمان، زمان سازگار کردن و تطبیق دادن اسلام با اصول تجده نیست، بلکه دوران، دوران احیا و تجدید عهد است؛ ولی می بینم که گروه کثیری از درس خواندگان و روشنفکران یا متور الفکرای دینی تجدید عهد اسلامی را با ریختن ماده تجده در قالب و هیئت اسلامی اشتباه می کنند و به جای تجدید عهد، سازش و سازگاری را پیشنهاد می کنند. البته بسیاری از اینها غرض سوء ندارند، اما چون دل و جانشان مستقر اصول و قواعد تاریخی غرب است و اثر تکانی که از ۱۰۰ سال پیش این اصول را لرزانده به برج حاج وجود ایشان نرسیده است، می پندارند که اگر اسلام را با اصول غربی بیامیزند یک تمدن اسلامی متناسب با زمان پدید می آید. اگر می شد که این سودا تحقق پیدا کند، در بهترین صورت، چیزی شبیه به یکی از جامعه های اروپایی می شد؛ یعنی مردم تنها برای این که نام و عنوان مسلمانی داشته باشند، بعضی اعمال هادی اسلامی را انجام می دادند و مسلمان خوانده می شدند؛ ولی صرف المزودن آداب و اعمال دینی و ظواهر شرعی به نظام تکنیک و رسوم موجود سیاسی و اجتماعی کافی نیست و شاید این کار محال باشد و به فرض این که عملی باشد نتیجه آن یک مدینه دینی و اسلامی نیست. نفوذ و رواج این قبیل افکار تا حدودی با نبودن و نداشتن تصور روشنی از جامعه اسلامی مناسبت دارد. معمولاً می پندارند که جامعه اسلامی، جامعه ای است که اعضاء آن مسلمان باشند و دیگر مهم نیست که آن جامعه چه نظامی دارد و چه اصول و قواعد و قوانینی بر آن حاکم است و مردمش به چه چیز مایلند و چه چیز آنها را راه می برد. گاهی هم گفته می شود که علم دین بر طبق روش علم جدید بازسازی شود (یعنی علمای دین همه شرق شناس شوند) سپس این علم تازه پدید آمده جای دین را بگیرد. فهم معنی این حرف چندان دشوار نیست؛ دین وقتی صرفاً متعلق و مورد پژوهش باشد دیگر شامل اصول اعتقادی نمی تواند باشد و دین بدون اعتقاد هر چه باشد، دین نیست و البته هایت زندگی و مقصد وجود آدمی و قواعد عمل و رفتار او نیز با

آن معین نمی‌شود. می‌گویند در باب هایت و مقصد و تعلق وجوه آدمین نباید فکر کرد؛ راه و مقصد همان است که علم و عقل غریبی گفته است. (ظاهراً باید بگویند این چیزی را که غرب به صراحت و تفصیل گفته است به صورت ناقص و با الفاظ متشابه آورده است.) در زمانی که همه مردم عالم در هوای غرب نفس می‌کشند، این قبیل سخنان غریب نمی‌نماید و شاید هم بر دل بعضی کسان بنشیند و مورد قبول ایشان قرار گیرد؛ ولی دین نیامده است که مقدمات جامعه فعلی را فراهم آورد. علم و عقل جدید، علم و عقل قدرت و تصرف است نه علم و عقل دینی، مع هذا منافاتی بین اعتقادات دینی و مصرف اشیاء تکنیک وجود ندارد، بلکه با تجدید عهد دینی ممکن است جامعه و تمدنی پدید آید که وسایل و امکاناتش هر چه باشد و در هر جا آمده باشد، راه و موازین و مقاصد آن با رجوع به حقیقت دین معین شود.

در مقابل این گروه بعضی از علمای دینی به دفاع برخاسته و اسلام را برای همه زمانها و جمیع اقوام دانسته و گفته‌اند که اسلام برای تمام مسائل پاسخ و دستورالعمل مناسب دارد و آنهایی که اسلام را مخالف عقل خوانده‌اند، بهتان زده‌اند.

مشکل این نزاع این است که هیچ یک از دو طرف چنان که باید به سخن یکدیگر گوش نمی‌کنند و با این که هر دو به درجات مختلف با زبان دین آشنایی دارند، همزبان نیستند و دیواری از سوء تفاهم میانشان حائل است. طایفه اول نظم و سامان جامعه غریبی را در نظر دارد و قوانین آن جامعه را معتبر می‌داند - روا و ممکن نمی‌دانند که از بیرون قانونی بر آن تحمیل شود (هر چند که در جای دیگر چنان سخن می‌گویند که گویی با التقاط احکام و قواعد و نظامات و صنایع و علوم می‌توان، همان طور که یک ماشین ساخته می‌شود، طرح یک جامعه را در انداخت و آن را متحقق کرد) مگر آن که قاعده و قانون با اصول جامعه جدید موافقت داشته باشد.

گروه دوم کمتر به جامعه جدید و قدیم و غریبی و شرقی و اصول جامعه مدنی و علم تکنولوژیک می‌پردازد و بیشتر نظرش به دفاع از اصول و حقایق دین و حفظ عقاید مسلمانان است.

باید کاری کرد که دیوار سوء تفاهم میان این دو طایفه فرو ریزد و این بحث مهم در جای خود قرار گیرد و این در صورتی ممکن است که لااقل گروه اول متذکر شود که اولاً جامعه غریبی نظام مطلق و پایانی تاریخ نیست و اگر جامعه آینده به دیانت نیاز دارد، این دیانت صرف بعضی الفاظ و اقوال و اعمال قالبی و عادی نیست و اگر اعتقاد قلبی و

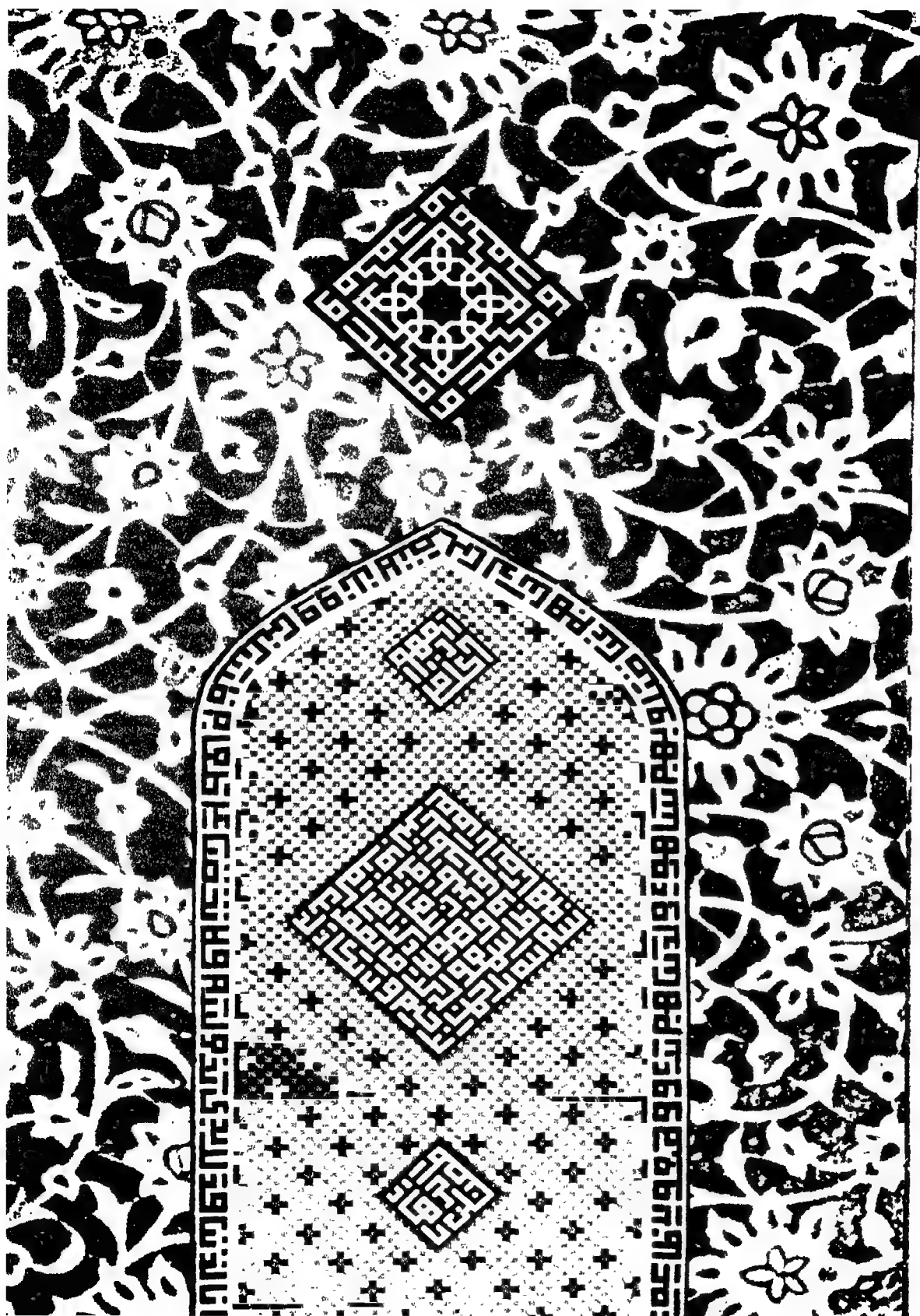


دلبستگی به «امر قدسی» نباشد از آن الفاظ کاری ساخته نیست. گروه دوم نیز باید توجه فرماید که جامعه جدید هرچی با وجود تزلزلی که در ارکان آن راه یافته است، قدرت و نفوذ فراوان دارد و اصول و قوانینی که آن را راه می‌برد مانع نفوذ دین و اعتقادات قلبی دینی می‌شود و باید قدری در باب انحلال این نظم و قدرت تأمل و تفکر کرد.

در مورد آینده چیزی نمی‌گوییم، ولی باید متوجه و متذکر باشیم که امت اسلامی با آن که از زمان روی کار آمدن حکومت بنی‌امیه زخمهای عمیق جدایی و تفرقه بر تن دارد و دردها و مصیبت‌ها و ظلمهای بزرگی را تحمل کرده است و می‌کند، اما امید به وحدت و عدالت را از دست نداده است؛ اسلام هرگز بی‌آینده نبوده است. و آینده عالم نیز با اسلام رقم خواهد خورد.

سردبیر





# فرهنگ و تمدن اسلامی

استادان محترم، دیدیم که هنوز در پرسشهای نخستین و در آغاز راهیم. امیدواریم که در شماره‌های دیگر این بحث را دنبال کنیم. قبل از شروع ذکر نکته‌ای لازم به نظر می‌رسد و آن اینکه احتمالاً برخی از خوانندگان گرامی با سؤالهای این میزگرد از طریق مطالعه مطالب حجت‌الاسلام والمسلمین محقق داماد که برای این نشریه آماده فرموده بودند اما پیش از چاپ در نشریه، به صورت مستقل در یکی از روزنامه‌های عصر منتشر شد، آگاه شده‌اند. به هر حال امیدواریم با انتشار مطالب دیگر استادان محترم این دسته از خوانندگان را نیز راضی کرده باشیم. با ذکر این مطلب و با تشکر از مدعوین محترم، گفتار ایشان را می‌خوانیم.

از آنجایی که فکر می‌کردیم انتشار مطالب مربوط به فرهنگ و تمدن اسلامی با شماره زمستان و سالگرد انقلاب اسلامی مناسب بیشتری دارد، میزگرد این شماره را به این موضوع اختصاص دادیم؛ ولی این بحث بی‌پایان را از کجا باید آغاز کرد و چگونه باید پیش برد؟ از استادان محترم آقایان دکتر غلامرضا اهوایی، دکتر غلامعلی حداد عادل، دکتر فتح‌الله مجتبیایی، دکتر جلال‌الدین مجتبیوی، دکتر مهدی محقق و حجت‌الاسلام والمسلمین محقق داماد دعوت کردیم تا در این میزگرد شرکت کرده این بحث را آغاز کنند. از همان آغاز پیدا بود که دامنه بحث بسیار وسیع است و استادان سخن بسیار داشتند، چنانکه پس از چند ساعت گفتگو و مطالعه مطالب

غرب، هر چند در برخی از نمودهای ظاهری به یکدیگر شباهت دارند، اما در حقیقت و معنا، بسیار از یکدیگر فاصله دارند. ملاک ارزشها در غرب جدید دنیوی و غیر الهی - اگر نگوییم ضد الهی - است در حالی که معیار ارزشها در اسلام از دیدگاه الهی تعیین می‌شود، بنابراین در تعیین ملاک ارزشها باید به حقیقت و معنا و نه صرف ظواهر توجه داشت.

اما فرهنگ اسلامی با فرهنگهای دینی و الهی دیگر نیز از حیث ظاهر، تفاوتی دارد؛ نخست آنکه اسلام دین توحید و فرهنگ آن نمودار تجلی اصل وحدت است؛ توحید را می‌توان در تمامی مظاهر فرهنگ و تمدن اسلامی، از فضای یک مسجد و خانه گرفته تا وحدت علوم مختلف، مشاهده کرد و گراف

نامه فرهنگ: با تشکر از حضور اساتید محترم، به عنوان سؤال نخست می‌خواستیم بپرسیم که اصولاً چه عنصر یا عناصری فرهنگ و تمدن اسلامی را از دیگر فرهنگها و تمدنها متمایز می‌سازد؟

دکتر اهوایی: اگر مراد از فرهنگها و تمدنهای دیگر فرهنگ و تمدن غرب جدید پس از دوره رنسانس باشد، یک تفاوت و تمایز ذاتی میان آنها وجود دارد. تمدن جدید غرب بعد از رنسانس "خداگریز" و "جهان‌گرا" و به تعایت "دنیوی" است بطوری که هر چه از آغاز دوره رنسانس به زمان حاضر نزدیکتر می‌شویم این نیروی گریز از مرکز، شتاب بیشتری می‌گیرد. بنابراین دو فرهنگ اسلامی و جدید

علم موهبتی است الهی، خواه در چین و هند باشد خواه در یونان و روم. فرهنگ اسلامی در نخستین مراحل تکوین خود حتی از عناصر مخالف و افکار الحادی هم برای تثبیت هویت خود و برای وسعت دادن به دامنه آگاهی و شناخت خود از مسائل و برای پاسخ‌جویی و پاسخ‌گویی بهره می‌گرفته است. از مطالبی که در کتب ملل و نحل آمده است و از مباحثات و مناقشاتی که در مجالس بزرگان آن زمان با پیروان ادیان و ملل و نحل صورت می‌گرفته این گشادگی مشرب و آمادگی برای شنیدن و حتی قبول آراء مخالفان دیده می‌شود و تا زمانی که این خاصیت و این روحیه بر جامعه اسلامی حاکم بوده رشد و ترقی علوم و معارف و سرانجام اسلامی شدن آنها ادامه داشت.

میزه دیگر اسلام و فرهنگ آن تاریخی بودن آن است، بدین معنی که اسلام در روشنی تاریخ ظهور کرد. تاریخ نزول تمامی آیات و سوره‌قرآن، و حتی شرایط خاص نزول آیات دقیقاً معلوم است. زندگانی و کارهای روزانه پیامبر اکرم، لااقل بعد از بعثت کاملاً روشن است، و همچنین زندگانی و کارهای اصحاب و نزدیکان و خاندان او از زمان حیات آن حضرت و بعد از رحلت کاملاً مشخص است. مجموعه احادیث و اخبار مربوط به شخص پیغمبر و فرزندان او نیز موجود است و تا آخرین حد امکان بررسی و نقادی و ثبت و ضبط شده و تا این زمان موجود است. این خاصیتی است که در هیچیک از ادیان بزرگ زنده جهان دیده نمی‌شود. حتی مسیحیت که در زمانی و در محیطی ظهور کرد که سنت تاریخ نویسی در آن بیگانه نبود، چنین حالتی ندارد. مجموعه‌ای که امروز به نام کتاب عهد جدید موجود است اجزاء آن همگی دهها سال بعد از خود عیسی (ع) و به دست کسانی که احوال و اقوال او را از دیگران شنیده بودند نوشته شده و میان آنها از این لحاظ تفاوت‌هایی بسیار دیده می‌شود. عیسی (ع) خود به قوم یهود تعلق داشت و زبان او آرامی بود، در حالی که آنچه امروز به نام انجیل‌های رسمی در آن کتاب گردآوری شده همه به زبان یونانی است و مقداری کتب دیگر نیز به عنوان انجیل موجود است که از طرف کلیسای اولیه پذیرفته نشد و امروز به نام انجیل‌های غیر رسمی معروف است. اینها همگی به زبان یونانی است و یا از زبان یونانی به زبانهای دیگر ترجمه شده و از گفته‌های عیسی (ع) هیچ چیز که از خود او و به زبان خود او باشد در دست نیست. علاوه بر این، بخش بزرگی از همین کتاب عهد جدید هم، نامه‌های پولس رسول است که خودش هرگز عیسی را ندیده بود و از

نیست اگر بگوئیم که در تمدن اسلامی، یک فرد مسلمان در فضای ملکوتی توحید نفس می‌کشد. دیگر آنکه اسلام دین تسلیم است؛ همه موجودات عالم به یک معنا مسلمانند؛ بدین معنی که در وجود، تابع اراده و مشیت حق هستند. یک فرد مسلمان هم مانند همه موجودات دیگر تابع امر تکوینی و تشریعی خداوند است و مانند کائنات، مطیع و متقاد امر اوست. بنابراین یک هماهنگی و تناسبی میان انسان و عالم وجود دارد. دیگر آنکه دین اسلام دین اعتدال است، یعنی دینی است دور از هرگونه افراط و تفریط و هر چیزی جای شایسته و مناسب خود را دارد و از این حیث فرهنگ و تمدن اسلامی بازتاب نظام عالم کبیر است که هر ذره‌ای در آن جایگاه



● دکتر اعوانی: دین اسلام دین اعتدال است یعنی دینی است دور از هرگونه افراط و تفریط و هر چیزی جای شایسته و مناسب خود را دارد و از این حیث بازتاب نظام عالم کبیر است که هر ذره‌ای در آن جایگاه ویژه‌ای دارد.

ویژه‌ای دارد. از خصوصیات دیگر اسلام که در فرهنگ و تمدن آن انعکاس یافته این است که اسلام دینی است پویا و اگر این تعبیر جایز باشد دینی است مردانه. در فرهنگ اسلامی جهاد در راه خدا جای رهبانیت را می‌گیرد، چنانکه پیامبر فرمود که جهاد در امت من به منزله رهبانیت است و به نظر من این خصوصیت اسلام در فرهنگ و تمدن آن به خوبی نمایان است.

دکتر مجتبیایی: به نظر بنده اولین میزه فرهنگ و تمدن اسلامی باز بودن آن و آمادگی برای قبول عناصر فرهنگی دیگر و سازگار کردن آن با ساختار بنیادی و روح توحیدی اسلام بوده است، و این خاصیتی است که نه تنها در فلسفه و منطق و ریاضیات و نجوم و سایر علوم مشابه، بلکه در علم کلام نیز که کلاً با مسائل اعتقادی سر و کار دارد مشاهده می‌شود. اسلام اصولاً برای علم حد و مرز قومی و نژادی و حتی دینی و مذهبی نمی‌شناسد.

دیگران درباره او شنیده بود و به دوستی معلوم نیست که گفته‌های پولس تا چه اندازه به تعلیمات اصلی عیسی (ع) نزدیک است. وضع دین یهود و ادیان دیگر آسیایی از این هم دشوارتر و پراهم‌تر است. این خاصیت تاریخی بودن اسلام آن را تا آخرین حد ممکن از انحراف و دور افتادن از اصول بنیادی حفظ می‌کند.

خاصیت یا ممیزه دیگر اسلام جهانی بودن آن است؛ این هم بدین معنی است که اسلام در محلی ظهور یافت که مرکز جهان زمان خود بود، و فرهنگها و تمدنها و دینهای بزرگ آن زمان در چهار طرف آن و حتی در درون آن ناحیه حضور داشتند. از یک سو یا شاهنشاهی ایران ساسانی و تمدن سابقه‌دار آن و با دیانت زرتشتی و افکار زروانی و مانوی و مزدکی در ارتباط مستقیم بود، و از سوی دیگر با امپراطوری قدرتمند روم و مسیحیت و یهود و افکار گنوسی و هرمسی و صابی و نو افلاطونی و سایر مکاتب و مذاهب دینی و فکری و عرفانی غربی در مواجهه بود. حتی در مکه و مدینه و بصره و بغداد نمایندگان اینگونه مذاهب حضور فعال داشتند و بسیاری از قبایل عرب از جمله پیروان این ادیان و آئینها محسوب می‌شدند. از سوی دیگر، اسلام در آغاز ظهور، در اندک زمانی در قلب تمدنهای بزرگ آن روزگار، روبه پیشرفت نهاد و اقوام و ملل مختلفی را در برگرفت که پیش از آن به هیچ روی با هم مجانست و مشابهت نداشتند - از بربرهای شمال آفریقا و مردم مصر و شامات و اندلس تا اقوام فلات ایران و آسیای میانه و حتی ساکنان برخی از نواحی غربی - هیچ دینی تا آن زمان و حتی پس از آن چنین مجموعه بزرگی از عالم بشریت را با همه گوناگونیها و تنوعهای قومی و نژادی و فرهنگی و اجتماعی، در بر نگرفته بود. مسیحیت با آنکه از آغاز پیدایش همیشه ادعای جهانی بودن و سعی در جهانی شدن داشته و در طی دو هزار سال گذشته همواره در پی گسترش دامنه خود بوده و از آغاز، هیأتها و گروههای تبلیغاتی سازمان یافته به اکتاف جهان می‌فرستاده، بیرون از محدوده اقوام اروپائی و در نقاط دیگر موفقیت‌های چشم‌گیری حاصل نکرده است. در حالی که اسلام به راحتی قابلیت گسترش در فضاهای جدید و انطباق با شرایط مختلف را حاصل کرده؛ چنانکه در میان بربرهای آفریقا به همان سهولت برای خود جابجا می‌کرد که در سرزمینهای دور افتاده آسیای شرقی، و بسی آنکه در اصول بنیادی آن از لحاظ اعتقادی و اشکال و صور عبادی تغییری روی دهد، با محیطهای جدید و متفاوت و با همه گوناگونیهای بومی و

جغرافیائی و فرهنگی و اجتماعی سازگار می‌شد و به نیازهای روحی و معاشی مردمان در هر جایی که راه می‌یافت پاسخ می‌گفت. و باز ممیزه دیگر، تعادل و توازن است که در اسلام میان دنیا و عقبی و معاش و معاد برقرار شده است. دنیا و عقبی به هم وابسته و لازم و ملزوم یکدیگرند و هر دو به یک اندازه مهمند به عبادت دیگر سعادت اخروی مستلزم ترک دنیا و نفی و تحقیر خواسته‌های دنیوی نیست.

**\* دکتر مجتبیایی: فرهنگ اسلامی در نخستین مراحل تکوین خود حتی از عناصر مخالف هم برای تثبیت هویت خود بهره می‌گرفته است؛ از مطالبی که در کتب ملل و نحل آمده این گشادگی مشرب و آمادگی برای شنیدن آراء مخالفان دیده می‌شود.**

دکتر محقق: به نظر من ممیزه و مشخصه فرهنگ اسلامی این است که هیچوقت دروازه‌های فرهنگ اسلامی بسته نبوده و همیشه از خاصیت تسامح برای پذیرفتن فکر تازه و جدید برخوردار بوده است. این امر، بخصوص در زمانی که دوران درخشان و شکوفایی فرهنگ اسلامی بوده و مسلمین خودشان را آماده کرده بودند تا از فرهنگهای مختلف دیگر استفاده کنند، مصداق دارد. اگر ما یک نظر اجمالی به کتاب فهرست ابن ندیم ببینیم می‌بینیم آنچه از علوم و معارف و دانسته‌ها و دانشها که مفید تشخیص داده شده بود، از ملتهای مختلف گرفته شده است. این علوم و معارف را از یونانی، از سریانی، از سانسکریت ترجمه کردند و در حقیقت تکامل و ترقی و تعالی فرهنگ اسلامی را در این دانستند که اولاً آن را به موضوع خاصی منحصر نکنند. مثلاً اگر به کتابهایی مثل فهرست ابن ندیم، مفاتیح علوم خوارزمی، جامع‌المعلوم فخررازی، کشف‌الفنون و مفتاح‌الماده نگاه کنیم می‌بینیم که علوم و فنون

اسلامی از سیمصد علم متجاوز بوده است.

در اسلام سختانی برای تشویق به علم و تحصیل دانش فراوان است مانند اینکه «نادان یا دانا مساوی نیست» و یا اینکه «بر مردم واجب است که طلب علم بکنند» و یا اینکه «مردم همیشه باید به یقین برسند و خودشان را در حالت شک نگه ندارند»... تمام این اصول کلی که در اساس اسلام وجود دارد، موجب شد در آن دوره‌های نخستین اسلامی، ما فرهنگهای دیگران را جذب کنیم و به نظر من رمز ترقی و تعالی علوم اسلامی در آن دوره‌ها هم همین بود. ما پزشکی را از یونان گرفتیم؛ آثار جالینوس و آثار بقراط را در آن فن ترجمه کردیم؛ آثار فلسفی یونانی را از افلاطون و ارسطو گرفتیم، بسیاری از مطالب فرهنگی را از

**\* دکتر محقق: رمز ترقی و تعالی علوم اسلامی در دوره‌های نخستین این بود که توانست فرهنگهای دیگر را جذب کند.**

مشرق زمین، یعنی از هندوها و از ادبیات سانسکریت، به زبانهای خودمان ترجمه کردیم؛ از ایران باستان حکم و اندرز یعنی گفته دانایان را از پهلوی به زبان عربی برگرداندیم و مورد استفاده قرار دادیم؛ نجوم و طالع شناسی را از صائبیان حرانی اخذ کردیم و قس علی‌هذا... هر قسمتی را که نگاه بکنیم، می‌بینیم که ما به جایی رفته‌ایم که سرچشمه‌ای از آن دانش وجود داشت و از همانجا مطلب را اخذ کردیم و از همین جهت شد که فرهنگ اسلامی یک فرهنگ جامع‌الاطراف شد؛ فرهنگی که فلسفه داشت، کلام داشت، حکمت داشت، اندرز داشت، موسیقی داشت، علم‌الادیان داشت، نجوم و احکام نجوم داشت و ... این‌ها همه یک فرهنگ جامع را تشکیل دادند. فرهنگ جامع است که جنبه سازندگی پیدا می‌کند. بگذریم از آن زمانی که علم چنان محدود گردید که برسر در مدرسه نظامیه نوشته شده بود: «کسی حق ندارد به جز کلام و ایدئولوژی اشعری کلام و ایدئولوژی دیگری بیاموزد.» آن دوران دوران

انحطاط بود؛ دورانی بود که آثار ریاضی ابن‌هشیم را (علی رؤس الاشهاد) هم آتش زدند. یکی از علل انحطاط فرهنگی در میان مسلمانان همان تعصبیاتی بود که در نتیجه ظلم و جور و استبداد خلفای عباسی پیدا شد که تفکر اشعری را که تفکر جبر بود، بر مردم حاکم کردند تا خودشان هرگونه ظلم و ستم بکنند. هرگونه فشار بر مردم وارد بیاورند و مردم هم آن را قضای محتوم الهی بدانند و مسیر فکر و اندیشه همان مسیر باشد که از دستگاه دارالخلافه به مردم دیکته می‌شود. بنابراین آن ممیزه فرهنگ اسلامی را باید در دوره‌هایی مثل دوره محمد بن زکریای رازی یا دوره ابوریحان بیرونی یا ابن سینا جستجو کنیم؛ البته تبلور این فرهنگ در زمانهای بعد، علی‌رغم فشارها، باز هم ادامه پیدا کرد. اگر ما به آثار فردی مثل جلال‌الدین عبدالرحمن سیوطی نگاه کنیم می‌بینیم او نه تنها مفسر قرآن و عالم نحو و ادیب بود بلکه به علوم تجربی نیز علاقه‌مند بود و در ضمن کتابهایش، مطالب پزشکی و نجوم هم دیده می‌شود و خود می‌گوید که مردی از یونان آمد به سرزمین ما و ما رفتیم پیش او علم پزشکی رایاد بگیریم؛ یا مثلاً ابن رشد اندلسی علاوه بر اینکه فیلسوف بود، طبیب هم بود و حتی در علم کشاورزی کتاب از او باقی‌مانده. بنابراین، این از ممیزات فرهنگ اسلامی بود که اولاً توجهی در اخذ علم وجود نداشته باشد. عبارت «انظرالی قال و لا تنظرالی من قال» بسیار مشهور است یعنی سخن خوب را از هر جایی بگیرد و نگاه نکنید که آن را چه کسی می‌گوید. در قرآن به صراحت آمده که «فبشرعبادالذین یستمعون القول و یتبعون احسته»؛ سخن خوب را از هر جا باید گرفت. اینها ممیزات فرهنگ اسلامی بود که بعدها دانشمندان بزرگ ما هر کدام یک نمونه‌ای هستند از تبلور و

مطالب خوب دیگری به آن افزودند. مطالبی که آقای دکتر مجتبایی به آن رسیدند این بود که اسلام یک وسعت نظری داشت - اگر تعبیر درست باشد - که به علوم اقطار عالم توجه کرد. همه با - البته بنده کمتر و آقایان بیشتر - اهل تاریخ هستیم - می‌بینیم که در آن دوران، فرهنگها چندان با هم ارتباط نداشتند و این ارتباط را خیلی لازم نمی‌دانستند و مبادله فرهنگی معمول نبود. ما تاریخی طولانی داریم. تاریخ چند هزار ساله داریم و در کشور ما تمدن و فرهنگ و ادب بوده است؛ اشکانیان به زبان یونانی آشنا بودند اما علوم یونانی و حتی پزشکی یونانی را فرا نگرفتند؛ ظاهراً به علوم هندی هم کاری نداشتند. مسأله من این است که چه خصوصیاتی در اسلام بود که وقتی

♦ دکتر داوری: مسأله اساسی این است که چه خصوصیاتی در اسلام بود که با آمدنش، همه علوم و معارف مورد توجه قرار گرفت؟

آمد، به همه علوم و معارف توجه شد و علم را از چین و هند و یونان و روم و از هر جا که علمی بود فرا گرفتند و آن علم را جذب کردند نه آنکه تقلید کنند و چیزی را برای زینت کشور و دولت، و به حکم شهرت از دیگران اخذ کنند. این چه سؤی بود و چه وسعت نظری بود که به مسلمانان داده شد که این علوم را گرفتند.

دکتر حداد: بنده تصور می‌کنم هر فرهنگ و تمدنی یک روح و حقیقت و جوهری دارد که ما جلوه‌های خارجی و محسوس و تاریخی آن روح را تمدن و یا فرهنگ می‌نامیم. در بن و بنیاد هر تمدن و فرهنگ یک قلب تپنده‌ای وجود دارد که در نگاه اول محسوس نیست. من سؤال اول شما را اینطور می‌فهمم که می‌خواهید بدانید آن روح و عنصر اصلی خاص فرهنگ و تمدن اسلامی چیست. قبل از اینکه به این سؤال پاسخی عرض کنم اضافه می‌کنم که اصولاً توجه به این سؤال را مفید می‌دانم؛ یعنی اگر

تجسم این فرهنگ، فردی مثل ابوریحان بیرونی در عین حال که ریاضی‌دان و منجم و هندشناس و مورخ است، فرد متشرعی است که به مسائل دینی و عبادی علاقه دارد. او کتاب افرادالمقال فی امرانطلاق خودش را دوباره سایه‌ها و شاخصها به منظور تعیین اوقات نماز نوشته است. وی در مقدمه آن کتاب می‌نویسد «من این را برای استادم شیخ ابوالحسن مسافر نوشتم زیرا او خیلی مقید بود به اوقات نماز و این کتاب منظور او را تأمین می‌کند». این خلوص یک دانشمند را در علم خودش نشان می‌دهد؛ او با وجود اینکه از یک جهت بر خودش لازم و واجب دانسته که برود زانو بزند در برابر هندیها و خودش این حالتش را با این عبارت تعبیر می‌کند که «کالتلمیذالمطادب»، آنچه که ما امروز می‌گوییم مثل بچه با ادب زانو زد و یاد گرفت)، ولی آدمی نبود که از آن اصولی که در اسلام پذیرفته بود تخطی کرده باشد، بلکه او به عنوان یک اهل علم معتقد بود که باید سخن خوب را از همه جا به دست آورد و نتیجه‌اش هم این بود که ما می‌بینیم در آن مدت کوتاه دانشمندان اسلامی چطور به رموز و دقائق علوم دسترسی پیدا کردند. اخیراً در علم کشاورزی کتابی در فرانکفورت چاپ شده به نام الفلاحه النبطیه در هفت جلد؛ یعنی مسلمانان آنقدر به علم توجه داشتند که از حرانی‌های ستاره پرست، که صائبین خوانده می‌شدند، کسب علم می‌کردند و از ثابت ابن قره حرانی و ابن وحشیه کلدانی علم می‌آموختند. در هر حال آنچه که به نظر من می‌رسد، به طور اجمال، این است که این مسئله یکی از تمیزات و مشخصه فرهنگ اسلامی بوده است.

دکتر داوری: آقای مجتبایی مطالب خوبی گفتند و آقایان هم آن مطلب را کم و بیش بسط دادند و

مسلمانها با تأمل و تعمق به این نکته توجه کنند که وجه امتیاز اصلی و حقیقی فرهنگ و تمدن آنها از دیگران چیست، نفس این تأمل و توجه مفید است. البته در گذشته این مقدار خود آگاهی که امروز نسبت به این مسأله وجود دارد و باید هم باشد، وجود نداشته است. طبیعی هم هست؛ هر چه برخورد یک واقعیتی با غیر خودش بیشتر شود توجه به آن وجه امتیاز حقیقی بیشتر می‌شود. در روزگار ما تمدن و فرهنگ اسلامی در مواجهه و تصادم و تقابل با فرهنگها و تمدنهای دیگر، خصوصاً فرهنگ و تمدن غربی قرار گرفته است و در نتیجه این مواجهه و مقایسه، امروزه خودآگاهی نسبت به فرهنگ و تمدن اسلامی ضرورت بیشتری پیدا کرده است.

♦ دکتر حداد عادل: در دینی که اساس آن «معرفت» باشد و معرفت هیچگاه مردود شناخته نشود، طبیعی است که هر دستاوردی که از جنس معرفت باشد برای پیروان این دین، عزیز خواهد بود.

بنده سه نکته را در پاسخ به سؤال اول عرض می‌کنم. به اعتقاد من مهمترین حقیقتی که اسلام را از همه ادیان و فرهنگها و تمدنهای دیگر متمایز می‌کند عنصر «توحید» است و عنصر دیگر، عنصر «معرفت» است و عنصر سوم «اجتماعی بودن و سیاسی بودن اسلام» است که من راجع به هر کدام آنها توضیحی عرض می‌کنم.

در واقع می‌توانیم بگوییم اسلام یک بنایی است که بر پایه یک ستون استوار است و آن ستون، اعتقاد به خداوند یگانه است و می‌توانیم بگوییم که کل دایره مفاهیم اسلامی مثل شفاعتهایی است که از مرکز توحید تشعشع یافته و پرتوافکن شده است. توحید یگانه آرمان اسلامی است و اگر ما «اصول دین» را به همان ترتیب مرسوم می‌توانیم که تدریس می‌شود و ما آن را به خاطر می‌سپاریم به یاد بیاوریم، تصدیق می‌کنیم که توحید یک اصلی در ردیف سایر اصول اسلامی و هم عرض و هم رتبه یا آنها نیست.

وقتی توحید و نبوت و معاد و عدل و امامت را به

عنوان اصول دین و مذهب بر می‌شماریم، در واقع این پنج اصلی که ذکر می‌کنیم مثل اصول مندرج در کتابهای ریاضی یا منطقی نیست که در آنها هر اصلی از اصل دیگر مستقل است - این پنج اصل از هم مستقل نیستند، بلکه بازگشت همه آنها به توحید است. نبوت بازگشتش به توحید است، معاد هم بازگشتش به توحید است و عدل از صفات الهی است؛ امامت هم بازگشتش به نبوت است و از آن طریق باز می‌گردد به وحی و توحید؛ ملاحظه نمی‌کنید که در ساختمان نظری معارف و مفاهیم اسلامی، توحید آنچنان نقش اساسی دارد و آنچنان به همه معارف پرتوافکننده که همه چیز به آن مربوط می‌شود. اگر ما در «هنر اسلامی»، «علم اسلامی»، «فلسفه اسلامی» و حتی «کشوردارای اسلامی» دقت کنیم، می‌بینیم که همه اینها از «توحید» که قلب این دیانت است تغذیه می‌شوند.

در مورد نکته دوم که «معرفت» است سخنی را از قول بعضی صاحب‌نظران عرض می‌کنم و آن این است که اگر ما اسلام را با مسیحیت و یهودیت مقایسه کنیم می‌بینیم آن تکیه و تأکیدی که اسلام بر معرفت و تفکر و شناخت کرده در مسیحیت و یهودیت و بلکه در سایر ادیان نیست؛ گفته‌اند که مسیحیت دین «محبت» است و یهودیت دین «مخافت»؛ در یک دین حب الهی غلبه و غلبان دارد و در دیگری خوف از خدا و خشیت از او و تصور قدرتمندی او. اما در اسلام محور و ملاک دعوت، معرفت است و معرفت امری است که هم شامل محبت می‌تواند بشود و هم شامل مخافت. اگر ما دقت کنیم می‌بینیم نفس این حقیقت که پیام این دین از روز اول در قالب یک کتاب بیان شده و اولین آیه وحی شده با «بخوان» شروع شده و این همه توصیه و تأکید که در اسلام و قرآن به تفکر و تدبیر و علم و استدلال و برهان شده است، یک امتیاز اسلام و یک خصوصیت اسلام است. اگر ما حقیقتاً بی‌طرفانه به قرآن نظر کنیم این جنبه را در آن متجلی می‌بینیم و تصدیق می‌کنیم که این دعوت به معرفت در آن می‌درخشد.

اما نکته سوم توجه اسلام است هم به عالم درون و هم به محیط بیرون؛ یعنی اسلام برخلاف ادیان شرق دور که بیشتر، پیرامون خود را به سر در گیر بیان فرو بردن و صرف تصفیه باطن و تهذیب نفس را وجه همت خود قرار دادن دعوت می‌کنند، هر دو جهت را لحاظ کرده؛ هم به عالم درون و تسویه باطن و ایمان و تقوی نظر داشته و هم به تصرف در محیط بیرون و تأسیس حکومت و خلاصه، اصلاح امور

جامعیت اسلام فرمودند قابل فهم می‌شود. بخش مهمی از خصوصیات تمدن اسلامی هم برمی‌گردد به داشتن وجهه نظر سیاسی و حکومتی و اجتماعی که ما در مقایسه اسلام با سایر ادیان باید حتماً این نکته مهم را لحاظ بکنیم. شاید یکی از اسرار گسترش اسلام در سرتاسر جهان هم همین بوده که مسلمانان همت تأسیس حکومت داشته و برای زندگی اجتماعی احکام و برنامه داشته‌اند. یعنی یک مسلمان اعتقادش این بود که بدون تأسیس یک حکومتی که بتواند اسلام را از نظر اجتماعی مستقر و محقق‌کننده نمی‌تواند به آرمان عالی توحیدی نزدیک شود و این البته بحث مفصلی است که باید بعدها به آن پرداخت.

♦ دکتر مجتبی: اسلام، تمدنها و فرهنگهای مهمی مثل ایران و بین‌النهرین و یونان و مصر و غیره را جذب کرد و آنچه از این تمدنها و فرهنگها با سرشت خودش سازگار بود اقتباس تکمیل نمود.



دکتر مجتبی: عرض می‌کنم که به نظر من ابتدا باید بین تمدن و فرهنگ یک تمایزی قابل شوم، چرا که این تمایز راهگشای خیلی از مطالب خواهد بود. گرچه ممکن است این امر تا اندازه‌ای قراردادی باشد و حتی مصنوعی جلوه کند، ولی به هر حال از خود کلمه تمدن و فرهنگ هم برمی‌آید که یکی نباشند؛ تمدن را می‌شود به معنای امور مادی و مسایلی در نظر گرفت که اجتماع به آنها نیاز دارد. مسائلی از قبیل شهرسازی، خانه‌سازی، راه‌سازی، فنون و صنایع، وسایل ارتباط و حمل و نقل و لوازم خانگی و خلاصه آنچه که مردم و جامعه در زندگی روزمره بدانها نیاز دارند. اینها جلوه‌ها و مظاهر تمدن است، در حالی که فرهنگ به معنای جلوه‌ها و مظاهر آثار معنوی است؛ چیزهایی مانند دین و علم و هنر و اخلاق و فلسفه و عرفان و ادبیات. البته ممکن است برخی از اینها با تمدن نیز ارتباط داشته باشد؛ مثلاً علم تا اندازه‌ای به معنای تمدن برمی‌گردد ولی به هر حال خود علم از قبیل مقولات تحت شمول فرهنگ است. حالا اگر

ملق و تصدی امور اجتماعی. ما می‌بینیم که پیامبر ارامی اسلام بعد از ورود به مدینه این جنبه از اسلام بطور آشکار و مشخص تأسیس می‌کند و این نشانه جمع میان دنیا و آخرت است. یعنی در تفکر اسلامی وجه به امور دنیوی یک امر مذمومی که مانع و زاحم کمال معنوی و مدارج اخروی انسان شود هست، بلکه اصلاً راه انسان به سوی خدا از میان ملق می‌گذرد و راه میانبری وجود ندارد که یک لسی بخواهد جهت نیل به مدارج کمال از آن راه بیانبر عبور کند و خلق و جامعه را نادیده بگیرد. این طریق اجتناب‌ناپذیر است ولی کمال همان توحید است، یعنی کمال، همان است که قرآن فرموده است که: «یا ایها الانسان انک کادح الی ریک کدحاً حلالیه». منتهی برای رسیدن به این لقاءالله و این کمال نمی‌شود جامعه و مشکلات و مسایل اجتماعی نادیده گرفت.

هرکدام از این سه عنصر اثر خود را در فرهنگ و حدن اسلامی بخشیده‌اند. بنده با اشاره‌ای به نتایج صول، این بحث را تمام می‌کنم. اگر می‌بینیم که اسلام این اندازه در بهره‌مندی از دستاوردهای دیگران سرفق بوده و با گشاده‌رویی و ساجت و سخاوت با دیگران برخورد کرده، این بهره‌مندی ناشی از همان عنصر معرفت است. در دینی که اساس آن «معرفت» باشد و معرفت هیچ‌گاه مردود شناخته نشود، طبیعی ست که هر دست‌آوردی که از جنس معرفت باشد رای پیروان این دین، عزیز خواهد بود. اما در عین حال این تساهل و مدارای مسلمانان با غیرمسلمانان اعث نمی‌شود که مسلمانان در فرهنگها و ادیان اقوام دیگر محو شوند، زیرا در اسلام «توحید» است که مرکزیت و سلطه دارد و به علت همین مرکزیت وحید، مسلمانان در اخذ و اقتباس دست‌آوردها و سواریت دیگران ملاک و معیار و ضابطه داشتند. هر وقت چیزی با حقیقت توحید تصادم می‌کرد، مسلمانان آن را کنار می‌گذاشتند، کما اینکه از یونان خیلی چیزها گرفتند ولی خیلی چیزها را هم نگرفتند. مسلمانان فلسفه ارسطو، علم اسکندریه و علم یونانی گرفتند، ریاضیات یونانی را اقتباس کردند اما ساطیرو متولوژی یونان و ادبیات یونان وارد فرهنگ اسلامی نشد در حالی که این علوم هم در دسترس مسلمانان و قابل اقتباس بود. علت این بود که مسلمانان ملاک در اختیار داشتند و به حقیقت توحید و آنچه که با توحید تصادم داشت خودآگاهی کافی داشتند و هر چیزی را نمی‌پذیرفتند. در واقع وقتی ما به این عناصر اصلی توجه می‌کنیم آن وقت نکاتی که استادان محترم در باب مدارای با دیگران و نیز



این تمایز را قابل شویم، تازه می‌توانیم بگویم «فرهنگ اسلامی» از آغاز وضعی داشته که هیچگاه از آن وضع پایین نیامده و حتی رو به کمال رفته و تکامل یافته است. اما درباره تمدن باید بگویم که اوج و حقیقت بستگی به اوضاع و احوال هر عصری دارد و بیشتر به کوشش و تلاش خود مردمی که زندگی می‌کنند مربوط است.

بنابراین، ابتدا باید مسأله فرهنگ را در خود اسلام مطرح کنیم و سپس ببینیم چه عناصری فرهنگ و تمدن اسلام را از دیگر تمدنها و فرهنگها متمایز می‌کند: پس از آنکه اسلام در قرن اول در جهان منتشر شد در عرض ۲۵ سال، قسمت اعظم دنیای متمدن آن روز را فراگرفت و بعد از مدتی از طرف مغرب تا شمال آفریقا و بعد تا اسپانیا پیش رفت. این تاریخ بی‌ظیری است. در آن زمان، یعنی مقارن ظهور اسلام، تمدنها و فرهنگهای مهمی مثل تمدن و فرهنگ ایران و بین‌النهرین و یونان و مصر و غیره وجود داشتند که اسلام همه آنها را جذب کرد و آنچه از این تمدنها و فرهنگها با سرشت خودش سازگار بود اقتباس کرد و سپس به شکل تازه‌ای ترکیب و تکمیل نمود. این مطلب را از این جهت مطرح می‌کنیم که ممکن است امروز تمدن ما نسبت به برخی از تمدنهای دیگر عقب باشد، ولی برآنیم عقیده داریم که فرهنگمان از همه فرهنگها برتر است و این همان معنای حدیث نبوی است که: «الاسلام یعلو ولا یعلو علیه» (اسلام برتری می‌گیرد و چیزی بر آن برتری نمی‌گیرد). این برتری به واسطه فرهنگ ماست، در حالی که، تمدن از یک سو به کوشش و تلاش خود آدمیان بستگی دارد و از سوی دیگر به اوضاع و احوال و حوادث دورانها و عصرها مربوط می‌شود. خود غربیها می‌گویند که در ۵ قرن اول هجری تمدن اسلام از هر تمدنی بالاتر بوده و این در حالی است که خود آنها در واقع هیچ تمدنی نداشته‌اند.

ویل دورانت می‌گوید: «در اسلام طی پنج قرن، از سال ۸۱ تا ۵۹۸ هجری (۷۰۰ تا ۱۲۰۰ میلادی)، از لحاظ نیرو و نظم و بسط قلمرو و اخلاق نیک و تکامل سطح زندگانی و قوانین منصفانه انسانی، تساهل دینی و تحقیق علمی در زمینه‌های مختلف علوم و طب و فلسفه و ادبیات پیش‌آهنگ جهان بود.» (تاریخ تمدن، ج ۱، بخش دوم) و در جای دیگر اضافه می‌کند: «دنیای اسلام در جهان مسیحی نفعهای گوناگون داشت. اروپا از دیار اسلام غذاها، شربتها، دارو، اسلحه و ذوق و سلیقه هنری، ابزار و رسوم صنعت و تجارت، قوانین و رسوم دریانوردی را

فراگرفت و غالباً اسامی آنها را نیز از مسلمانان اقتباس کرد.» (همان کتاب) جلد ۱۱ (از سری قدیم) کتاب تاریخ تمدن ویل دورانت تماماً مربوط به تمدن اسلامی است. وی در صفحه آخر همین کتاب می‌گوید:

«در واقع خواننده عادی از این گفتگوی دوازده درباره تمدن اسلامی حیرت می‌کند در حالی که عالم محقق، از اختصار بی‌مورد آن تأسف می‌خورد. تنها در دورانهای طلایی تاریخ، یک جامعه می‌توانسته در مدتی کوتاه این همه مردان معروف در زمینه سیاست و تعلیم و ادبیات و لغت و جغرافیا و تاریخ و ریاضیات و هیئت و شیمی و طب و فلسفه و مانند اینها که در چهار قرن از هارون الرشید تا ابن رشد بوده‌اند به وجود آورد. یک فرهنگ نیرومند این مایه‌ها را از دل آتش می‌رباید و با تقلید و اقتباس و سپس با ابداع و ابتکار آن را استمرار می‌دهد تا در روح زنده و جوان یک قوم تجلی کند.»

به هر حال از این گونه تصدیقها و اعترافات که عرض کردم در کتابهای تاریخ تمدن و فرهنگ اسلام بسیار است. مانند کتاب توماس آرنولد که الدعوة الی الاسلام نام دارد یا کتاب تمدن اسلام و عرب نوشته گوستاو لوبون و غیره.

اما حالا بیائیم ببینیم سرشت فرهنگ و تمدن اسلام چگونه بوده است؟ هر فرهنگی محور و

مبنایی دارد. ممکن است این مبنا یک یا چند اصل باشد؛ مثلاً محور تمام افکار افلاطون در مدینه فاضله، "اخلاق" است. او می‌گوید چیزی به درد مدینه فاضله می‌خورد که اخلاق مردم را خراب نکند. او هنر برای هنر را قبول ندارد، شاید علم برای علم را هم قبول نداشته است. حالا ما کاری به او نداریم و می‌خواهیم خود اسلام را مطرح کنیم.

در این شبکی نیست که اصل اساسی فرهنگ اسلام توحید است و اعتقاد به این اصل در شئون تمدن و فرهنگ مسلمین تأثیر مستقیم داشته است. عرض کردم که فرهنگ اسلامی، تمدنها و فرهنگهای مقارن زمان خود را جذب و اقتباس کرد، اما باید اضافه کنم نه هر چیزی را؛ زیرا آنچه را که با اصول خودش سازگار نبود طرد کرد و نپذیرفت. مثلاً میتولوژی یونانی و افسانه‌های رب‌النوعها و پاگانسم (شرک) یونانی را جذب و اقتباس نکرد بلکه آنها را چون با توحید سازگار نبودند طرد کرد. یک محور اساسی دیگر اسلام "اخلاق" است. مورخان و محققان تمدن و فرهنگ اسلام، نوشته‌اند که یکی از عوامل پیشرفت سریع اسلام مسئله اخلاق و رفتار انسانی و عادلانه مسلمین بوده است. ما، خیلی جاه‌شاهدیم که مغلوبین آمدند و خودشان مبلغ این فرهنگ شدند، که این امر در مورد ایران خودمان هم مصداق دارد. همان توماس آرنولد در کتاب *الدعوة*

الی الاسلام می‌نویسد: «هنگامی که لشکریان اسلام وارد اردن شدند مسیحیان اردن نامه‌ای برای آنان به این مضمون نوشتند: ای مسلمانان، شما نزد ما از رومیان محبوب‌ترید، اگر چه آنها همکیش ما هستند ولی شما نسبت به ما عادلتر و نیکو رفتارترید.»

گوستاولویون در کتاب *تمدن اسلام و عرب* (ترجمه فارسی) می‌نویسد: «اخلاق مسلمین صدر اسلام از اخلاق امتهای روی زمین و به خصوص ملت‌های نصرانی به طور نمایانی بهتر و برتر بوده است. آنان در عدالت، میانه‌روی، مهربانی، گذشت و سهل‌انگاری نسبت به اقوام مغلوبه، وفای به عهد، بلندی همت، معروف و مشهور بودند و رفتارشان با دیگر ملت‌های اروپایی، به خصوص آنهایی که در زمان جنگ‌های صلیبی بوده‌اند، متفاوت است.»

باید توجه داشته باشیم که ما از مسلمین صدر اسلام سخن می‌گوییم نه از حکومت‌های اموی و عباسی که نژادپرست و ستمگر بودند و از روح اسلام چیزی در آنها نبود و سرانجام خود مسلمین علیه آنها شوریدند و این شورش و مخالفت را به حکم اسلام می‌کردند، چنانکه مثلاً شعارشان این آیه قرآن بود:

أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا

باری ما اساس فرهنگ اسلام را باید در قرآن ببوییم، آنگاه می‌بینیم که چه چیز مایه تمایز این فرهنگ با دیگر فرهنگ‌هاست. مثلاً فرهنگ اسلام با فرهنگ مسیحیت چه تفاوتی دارد. این انجیل‌ها، بنا بر قول خود مسیحیان، تا ۱۲۰ سال بعد از حضرت عیسی (ع) از سوارپون و شاگردان آنها نقل قول شده و یک سلسله داستانهای اخلاقی است. بنا بر این نه از لحاظ اعتبار و اصالت با قرآن قابل مقایسه است و نه از حیث مطالب. مطالبی که در خود قرآن مطرح شده زمینه یا ظرفیت و استعداد جذب این علوم، این تمدن و این فرهنگ را داشته است و ما ابتدا باید درباره این زمینه صحبت کنیم. در اسلام و در قرآن به علم و دانش اهمیت و ارزش بسیار داده شده. در نخستین آیاتی که بر پیامبر (ص) نازل شده، یعنی آیات اول سوره *علق*، از خواندن و قلم و تعلیم و تربیت سخن رفته است و نیز نخستین آیه سوره *قلم* - که آن هم از سوره‌های نخستین است - چنین آمده است: *والقلم وما یسطرون یا آیاتی نظیر: قل هل یتوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون، انما یبذکر اولوالالباب* (سوره زمر، آیه ۹) یا این آیه: *یرفع الله الذین آمنوا والذین اوتوا العلم درجات* (مجادله، ۱۱) یا *انما یشی الله من عباده العلماء* (فاطر، ۲۸) و یا: *ومن یؤتی الحکمة فقد اوتی خیراً کثیراً* (بقره، ۲۶۹). همچنین در احادیث و روایات اسلامی، مثلاً

**\* دکتر مجتبی: امتیاز فرهنگ  
اسلامی جهانی بودن پیام آن  
است، در حالی که پیام ادیان  
دیگر فراگیر همه زمانها و مکانها  
نیست.**

طلب العلم قریضة علی کل مسلم و مسلمة یا اطلبوا العلم ولو بالصین . کتاب معتبر اصول کافی باب اول آن درباره عقل و جهل و باب دوم درباره فضیلت علم و علما و تعلیم و تعلم است. همین زمینه استفادی باعث جذب فرهنگها و علوم و معارف دیگر اقوام شد و محرک و مشوق مسلمین برای پیگیری آنها گشت. مثلاً اگر ما می بینیم مسلمین از اواخر قرن دوم و به خصوص در قرن سوم دنبال فلسفه رفته اند، اگر چه کسی ممکن است بگوید مقاصد دیگری، مثلاً اغراض سیاسی، در کار بود، ولی می توان گفت: نه، زمینه قبول روش استدلال و فلسفه در اسلام و قرآن فراهم بوده است. قرآن در اثبات وجود خدا بی آنکه با زبان فلسفه، یعنی اصطلاحات، سخن بگوید چنین استدلال می کند: *ام خلقوا من غیر شيء ام هم الخالقون؟* (طور، ۳۵) یعنی آیا آنها بی سبب و بدون فاعل، و بدون هیچ خالق به وجود آمده اند یا خودشان آفریدگار بوده اند؟ یا درباره توحید و یگانگی خداوند این گونه استدلال می کنند: *و ما کان معه من اله اذا لذهب کل اله بما خلق ولعلا بعضهم علی بعض* (مؤمنون، ۹۱) یعنی: یا او خدایی نیست اگر نه هر خدایی مخلوق خویش می برد و برخی شان بر برخی دیگر برتری می جستند. همچنین در مورد علوم طبیعی؛ مثلاً بنا برگفته طنطاری در تفسیر خود، حدود ۷۵۰ آیه قرآن درباره طبیعیات است. خوب این زمینه ای می شود برای آنکه مسلمانان دنبال این علوم بروند. *قل انظروا ماذا فی السماوات و الارض* (یونس، ۱۰۱) یا: *وفی الارض آیات للموقنین و فی انفسکم افلاتبصرون* (ذاریات، ۱۹ و ۲۰). ببینید چقدر اینها زمینه فکری را آماده می کنند تا مردم به دنبال علوم یا دنبال فلسفه یا دنبال علم خداشناسی بروند.

پس به نظر من، دلیل اینکه این علوم و معارف در تمدن اسلامی شکوفا شد این است که در فرهنگ اسلام زمینه این امر فراهم بوده است، و الا در فرهنگ عربها صرف نظر از اسلام، چنین زمینه ای فراهم نبوده است. دین اسلام یک دین عربی نیست؛ قرآن به زبان عربی است، اما فرهنگ، فرهنگ آن عربی نیست. فرهنگی که در عربستان مقارن ظهور اسلام وجود داشته یک مقداری علم انساب بوده و یک مقداری شعر و مقداری هم تاریخ و دیگر هیچ. به قول ویل دورانت (تاریخ تمدن جلد ۱۱): در قبیله قریش (یعنی در شهر مکه) بیش از ۱۷ تن خواندن و نوشتن نمی دانستند، یعنی این مسائل اصلاً برای آنها مطرح نبوده است. بعد مسلمین با این چیزها آشنا شدند؛ با قرآن آشنا شدند و همین زمینه جذب و اقتباس بسیاری از فرهنگها شد؛ چنانکه با رواج ترجمه یا به



**\* دکتر مجتبی: مورخان و  
محققان تمدن و فرهنگ اسلام،  
نوشته‌اند که یکی از عوامل  
پیشرفت سریع اسلام مسئله  
اخلاق و رفتار انسانی و عادلانه  
مسلمین بوده است.**

اسلام و فرهنگ اسلامی است و قسمتی هم بر اثر شرایط و حوادث و احوال و کوشش و تلاش خود مسلمین پدید آمده است. حالا اینکه بر اثر کدام حوادث و عوامل تمدن دچار انحطاط شد موضوع دیگری است، اما باید بگوئیم فرهنگ اسلام انحطاطی پیدا نکرده و نخواهد کرد و این دلایل متعدد دارد؛ مثلاً دین اسلام را که با مسیحیت مقایسه می‌کنید می‌بینید در مسیحیت متعارف، فرد از لحاظ وظایف دینی چندان مسئولیت و تکالیف مؤثری ندارد، اما در اسلام فرد مسلمان روزی پنج بار نماز می‌گزارد، یک ماه روزه می‌گیرد، حج می‌رود، جهاد دارد، خمس و زکوة می‌دهد و امر به معروف و نهی از منکر می‌کند. خلاصه، اسلام پیوسته در تمام مراحل و شئون زندگی مسلمان نفوذ و تأثیر دارد و حتی کار مفید را هم عبادت می‌داند.

**دکتر محقق:** من یک نکته دیگر را هم در همین رابطه مطرح می‌کنم؛ دانشمندان اسلامی وقتی با فرهنگهای دیگر برخورد می‌کردند اینطور نبود که همین طوری کورکورانه مطلبی را بپذیرند و آن را بدون توجه به آنچه که باورهای خودشان بوده نقل کنند. زمانی در لندن در یک درسی شرکت می‌کردم که استاد آن درس کتاب پانتجلی ابوریحان بیرونی را درس می‌داد. ابوریحان این کتاب را از سنسکریت به زبان عربی ترجمه کرده است. اصل این کتاب پیوگاسوترا است که از سانسکریت مستقیماً به همین نام به انگلیسی درآمده. من وقتی این دو کتاب را با هم تطبیق می‌کردم متوجه شدم که ابوریحان در حقیقت کتاب را به آنچه که معتقدات خودش بود گرایش داده است. یعنی آن را آنچنان که در اصل بوده، نیاورده است، بلکه به عنوان یک فرد مسلمان و عالم که به کیفیات مطلب شرعی آگاه بوده بانگوش و دیدگاههای خودش، آن را ترجمه کرده است؛ برخلاف مترجمین

اصطلاح نهضت ترجمه بسیاری از دانستنیها به خصوص علوم و فلسفه یونان به عربی برگردانده شد. اما اگر زمینه فکری آنها نبود مسلمین اصلاً استقبال نمی‌کردند. این ظرفیت و پذیرش بود که آن نهضت علمی و فکری و فلسفی و ادبی در قرنهای چهارم و پنجم پدید آمد که قرون طلایی اسلام نامیده شده، در همه رشته‌های علوم و دانشها، بسیاری از دانشمندان که در تاریخ اندیشه و دانش بشر کم نظیر بوده‌اند ظهور کردند و کتابخانه‌ها از علوم و تحقیقات آنها پر شد. اینها در همان حال که به کار علم و پژوهش مشغول بودند و اهل مشاهده و تجربه بودند و به تجزیه و تحلیل می‌پرداختند، مسلمان هم بودند و ایمان دینی‌شان سالم بود و با فرهنگ اعتقادی خود همگام بودند و هیچ دلیلی نداریم که بگوئیم مثلاً بیرونی یا ابن سینا مسلمان معتقد نبودند. ابن سینا برای تأکید بعضی از مسائل فلسفی خود از آیات قرآن شاهد می‌آورد، همچنانکه ملاصدرا در قطعات متعدد و مختلف آیاتی از قرآن را ذکر می‌کند و آنها را الهام بخش مطالب جدیدی در فلسفه خویش می‌داند. این زمینه و استعداد، بواسطه این کتاب الهی فراهم شده و مسلمین با داشتن این زمینه به تدریج از لحاظ فرهنگی پیش رفتند و قویتر شدند، به طوری که امروز از لحاظ فکری و اعتقادی، فرهنگی غنی در اختیار داریم، چه نام آن را کلام بگذاریم و چه فلسفه، برای منظور ما فرقی نمی‌کند. در اصول کافی روایتی نقل شده است به این مضمون که «خدای عزوجل می‌دانست که در آخر زمان اقوامی خواهند آمد که ژرف نگرند. از این رو سوره قل هوالله احد و آیات آغازی سوره حدید را نازل فرمود.» آیا این روایت نمی‌تواند اشاره به این مطلب باشد که فرهنگ اسلام در طول تاریخ خود غنی‌تر و پیشرفته‌تر می‌شود.

پس نخستین عنصری که فرهنگ و تمدن اسلامی را ممتاز و متمایز می‌کند خود اسلام است، به این معنی که با مبانی و اصول خود زمینه‌هایی فراهم کرده تا سرمایه‌های فرهنگی پیشینیان نیز در تمدن و فرهنگ اسلام جذب شود و حال آنکه این زمینه‌ها برای دیگر فرهنگها وجود نداشت و در میدان علم و فکر و فلسفه چنان وضع پویا و بالنده و فعالی را در علوم و معارف برایشان پدید نیاورد. به راستی قابل تأمل است که چطور بعد از یک مدت کوتاهی که اسلام استقرار یافت تمدن و فرهنگ اسلامی به قول ویل دورانت این همه گسترش پیدا کرد و حدود پنج قرن پیشتاز شد. بنابراین آنچه که مایه تمایز فرهنگ اسلام است باید در خود اسلام جستجو کرد و آنچه مایه تمایز تمدن اسلام است باز قسمتی از آن در خود

زبان یونانی آن عهد که مترجمین حرفه‌ای بودند. آن مترجمین نمی‌توانستند اثر را تغییر و تحول بدهند و از این جهت تا اندازه‌ای کارشان نامفهوم است و تنها زمانی که آثار مترجمان به دست دانشمندانی مانند فارابی و ابن سینا افتاد قابل فهم گردید و متحول شد. مترجمین اولیه چونکه خودشان در فلسفه مهارت نداشتند، کلمه به کلمه ترجمه می‌کردند و لذا گاهی اوقات که ترجمه‌ها را نگاه می‌کنیم می‌بینیم نامفهوم است، ولی وقتی به مشروح گزارشهایی که فارابی یا ابن سینا از این آثار داده‌اند نگاه می‌کنیم می‌بینیم که مفهوم می‌شود. بنابراین آنها که خودشان فیلسوف بودند مطالب دیگران را طابق النعل بالنعل نمی‌آوردند و لذا الان که در ادامه فلسفه یونان به زمان ملاحظه را

توضیح می‌دهم:

نگرشی به تاریخ ادیان روشن می‌سازد که فرهنگ هر یک از ادیان الهی تا زمانی که با اصول و پایه‌های نهاده شده آن دین که زیربنای تمدن آن عصر بوده انطباق داشته و از مدار اصولی خارج نشده باشد، آن دین هم از استحکام و استواری برخوردار است. در ادوار قبل از ادیان نیز حال بدین منوال بوده؛ عصر حجر، فرهنگ خاص خود را داشته که متفاوت با فرهنگ عصر مفرغ است. یهودیت و مسیحیت هم فرهنگهای ویژه خود را داشته‌اند. هرگونه دستکاری در فرهنگها که روینای اجتماعی ادیان بوده و عدول از اساس دین سبب درهم ریخته شدن یا تزلزل اساس آن دین گردیده است. با این بیان، اساساً فرهنگ

**\* دکتر محقق: یکی از علل**

**انحطاط فرهنگی در میان**

**مسلمانان همان تعصباتی بود که**

**در نتیجه ظلم و جور و استبداد**

**خلفای عباسی پیدا شد که تفکر**

**اشعری را که تفکر جبر بود، بر**

**مردم حاکم کردند تا خودشان**

**هرگونه ظلم و ستم بکنند.**



اسلامی از تمدن اسلامی که در کتاب آسمانی آورده شده قابل انفکاک نیست؛ اگر هم روزی بر پایه‌های تمدن اسلامی فرهنگ دیگری قرار بدهیم آن وقت بر آن فرهنگ نمی‌توانیم صفت اسلامی را اطلاق کنیم و آن فرهنگ، فرهنگ دیگری است ناسازگار با تمدن و پایه‌های اصلی آن. برای روشن شدن مطلب مثالی می‌آوریم: در اسلام اوجمیت افراد با پرهیزکارترین است و رنگ پوست و اختلاف زبان و تعداد قبایل و شعوب، مناط نمی‌باشد، حال اگر به فرهنگ عقب افتاده تبعیض‌نژادی و برتری رنگ پوست اعتبار بخشیم مطمئناً از تمدن اسلامی دور افتاده‌ایم و روینایی ساخته‌ایم که مغایر و متفاوت با تمدن اسلامی و فرهنگ اسلامی و شاخ و برگهای درخت اسلام است. اطمینان دارم کسی انتظار ندارد تا بر درخت انجیر برگ بید مشاهده کند، بنابراین قابل شدن تمایز بین فرهنگ اسلامی و تمدن اسلامی به وجود آوردن ملقمه‌ای ناهمگون است. ویل دورانت در خصوص ارتباط تمدن و فرهنگ

میرداماد و به مکتب حکمت متعالیه، می‌رسیم، اگر کسی بیاید آنها را مقایسه بکند با آنچه که از اوسطو و افلاطون ترجمه شده می‌بیند که «بینهمایون بعید». پس به این نتیجه می‌رسیم که تفکر خارجی و بیگانه وقتی به دست یک مسلمان دانشمند می‌رسد آن فرد مسلمان وجود ذهنی خودش را هم در آن اثر عجین می‌کند و سپس آن را ثبت می‌کند. یعنی به قول فرنگیها مطلب را در کانتکس context اسلامی در می‌آوردند و این خود یکی از سمیژه‌های فرهنگ اسلامی بود.

**نامه فرهنگ: با توجه به مطالبی که اساتید**

**محترم مطرح فرمودند، می‌خواستیم به‌رسم آیا می‌توان فرهنگ اسلامی را از تمدن اسلامی متمایز دانست.**

**حجت‌الاسلام محقق داماد: پاسخ مختصر و کوتاه این سؤال کلمه «خیر» است، اما آن را کسی**

و عدم تمایز یکی بر دیگری در کتاب تاریخ تمدن چنین می‌گوید: «تمدن را می‌توان به شکل کلی آن عبارت از نظم اجتماعی دانست که در نتیجه آن خلاقیت فرهنگی امکان‌پذیر می‌شود و جریان پیدا می‌کند.» و در جایی دیگر می‌گوید: «تربیت (فرهنگ) وسیله‌ای است که مدنیت را از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌سازد.»

با این بیان که تائیدی بر گفتار ماست معلوم می‌شود که فرهنگ وابسته به هر تمدن از آن جدایی‌پذیر نیست، بلکه فرهنگ گسترش همان مدنیت است، که سبب بقاء آن تمدن و انتقال آن به آیندگان و نسلهای بعدی است.

**دکتر اهوانی:** برای پاسخ به این سؤال لازم است ابتدا بنده یک توضیح لغوی درباره تمدن و فرهنگ عرض کنم، زیرا به نظر حقیر لغات در اصل وضع و از حیث اشتقاق، بر معنای حقیقی خود دلالت می‌کنند. کلمه تمدن از ریشه مَدَن آمده است و عرب می‌گوید «مَدَن بالمكان ای اقام به» یعنی در آن مکان اقامت کرد یا در آن مکان ماند. پس لازمه تمدن، ماندن یا اقامت کردن در مکان است. پس لازمه پیدایش یک تمدن، آن است که یک قومی در جایی سکونت و آن را آبادان کنند. کلمه civilization که در زبانهای اروپائی برای توصیف تمدن بکار می‌رود، همین معنی را افاده می‌کند، زیرا از ریشه هند و اروپائی Kel - مثلاً از ریشه یونانی Keisthai - یعنی قرار داشتن، نهادن و

**\* دکتر مجتبایی: امروزه توجه به پیشرفتهای علمی و فرهنگی مغرب زمین موجب شده که ما همه چیز را با معیار آنها بسنجیم؟ در حالی که باطن این پیکرهٔ اعجاب‌انگیز به زیبایی و فریندگی ظاهرش نیست.**

مستقر شدن، گرفته شده است و از همین ریشه است لفظ City در انگلیسی. چنانکه ریشه polis در زبان یونانی به معنای مدینه و شهر در اصل اشتقاق، به معنای پُری است و با کلمه pur (پُر) در زبان سانسکریت به معنای شهر تناسب دارد. در زبان سانسکریت هم کلمه purusa (پوروِشا یا نفس جهانی) از همین ریشه مشتق شده است که به معنای "شهروند" یا جوهری است که وجود عالم یا وجود فرد را پر کرده است. در تفکر افلاطون و نیز در جهان‌بینی هندی نفس یک شهروند الهی در وجود انسان است. مدینهٔ فاضله و مدینهٔ وجود انسان از اجزا و عناصر واحدی تشکیل شده‌اند و اصول حکومت در هر دو مدینه یکی است؛ بدین معنی که مدینهٔ فاضله آن مدینه‌ای است که در آن نفس ناطقه یا حکم، حاکم باشد و نیز اصل عدالت در هر دو مدینه مبتنی بر این است که هر عضوی از مدینه وظایف لایق و شایستهٔ خود را انجام دهد.

اما کلمه فرهنگ در زبان یونانی paideia به

**دکتر مجتبایی:** به نظر من میان این دو مفهوم (فرهنگ و تمدن) نوعی تفاوت و تمایز وجود دارد، و از این روست که در زبانهای مختلف برای آنها دو لفظ یا الفاظی جداگانه بکار می‌رود، و هر لفظ معنا و مدلول خاص خود را دارد؛ ولی کشیدن خط فارق و فاصل میان آنها همیشه آسان نیست. هر دو با هم مانند دو روی یک سکه، یک واحد به هم پیوسته می‌سازند. رابطهٔ میان تمدن و فرهنگ یا معارف چیزی شبیه به رابطهٔ جسم و جان در انسان، یعنی رابطهٔ اعمال و حرکات و تظاهرات جسمانی و حالات و تجلیات فکری و ذوقی و عاطفی است. رابطهٔ میان آنها رابطه‌ای است متقابل و متعامل - و هر یک موجب تحول و تطور دیگری می‌شود و هر دو در هم مؤثر و لازم و ملزوم یکدیگرند. به هر حال ساختار ظاهری اجتماع و شرایط و لوازم زندگانی اجتماعی یک چیز است، و تأثیری که انسان از این عوامل می‌پذیرد و تظاهرات و تجلیات این تأثیر و تأثر در اشکال و احوال و صور مختلف، چیز دیگر.



نوع بشر آموخته است و یا فلان عِلْم را فلان پیامبر به بشر تعلیم داده است؛ در تورات معلّم بشر پیامبری به نام اخنوخ (Enoch) این کار را به عهده داشته است؛ در تمدن و فرهنگ یونانی حکیم یا پیامبری که علوم و فنون را به اینها بشر تعلیم داده است هرمس الهراسه یا هرمس مثلث بالمعظمه است که مسلمانان او را همان شیث النبی یا ادریس پیامبر می دانستند. ماحصل کلام اینکه در تمدنهای غیردینی، خاصه در تمدن جدید غرب، دین فقط یکی از مظاهر و نمودهای فرهنگ (و آن هم یک عنصر کم اهمیت، اگر نگوئیم بی اهمیت) تلقی می شود در حالی که در تمدنهای دینی، دین همه مظاهر تمدن را در بر می گیرد.

مثلاً فرهنگ و تمدن اسلامی فرهنگ و تمدنی است که با اسلام ارتباط دارد؛ یعنی با وحی، یا اسلامی که از طریق وحی و از طرف خداوند به رسول اکرم ابلاغ شد. یعنی در واقع وحی اسلامی اساس و بنیاد تمدن اسلامی است و تمدنهای دینی البته از وحی آغاز می شوند. مثلاً وحی به تمدن مسیحی یا یهودی، با وجود اختلاف میان آنها شکل و سامان داده است. شخصیت حضرت موسی (ع) و کتاب تورات سازنده تمدن یهود و شخصیت حضرت عیسی (ع) و کتاب انجیل سازنده تمدن مسیحی است؛ و همچنین است قرآن و شخصیت حضرت رسول (ص) که سازنده تمدن اسلامی است.

**نامه فرهنگ:** با اجازه اساتید و با توجه به مطالبی که مطرح شد، می خواستیم بهرسم آیا این نظر درست است که اوج شکوفایی فرهنگ و تمدن اسلامی، قرون چهارم و پنجم هجری بوده است؟ اگر

معنای پرورش کودک است. در زبان لاتین کلمه cultura یا فرهنگ، پرورش یا ادب نفس است و بیشتر با کلمه ادب و آداب مناسبت دارد. گاهی کلمه فرهنگ مترادف با Traditio به معنی آداب و عادات و سنن الهی است که از نسلی به نسل دیگر منتقل می شود که به معنای فزادش است (به آلمانی überlieferung) و کلمه فارسی فرهنگ همه این معانی را در بر دارد.

از این بحث می توان نتیجه گرفت که فرهنگ با ذات وجود انسان ارتباط دارد و فضايل و کمالات انسانی از طریق فرهنگ به انسان آموخته می شود و علوم و فنون و صناعات از طریق فرهنگ به انسان انتقال می یابد. فرهنگ عام ترین مقوله ای است که با زندگی انسان ارتباط دارد و شاید بتوان گفت که فرهنگ فصل ممیز انسان از حیوان است و به تعبیر دیگر انسان، حیوان با فرهنگ و حیوان، انسان بی فرهنگ است؛ به این معنی فرهنگ شامل هر چیزی می شود که به انسان اختصاص دارد و مقولاتی چون زبان، دین، ادبیات، هنر، فن، صنعت، آشپزی، معماری، و ساختن - به همه معانی این لفظ را در بر می گیرد؛ اما باید توجه داشت که در یک تمدن دینی مانند اسلام و مسیحیت یا آیین بودا دین فقط یک عامل از عوامل تشکیل دهنده فرهنگ نیست، بلکه واقعیت دین در تمدنهای دینی، کل فرهنگ را تشکیل می دهد. گویی در یک تمدن دینی معنای دین و فرهنگ یکی است. فرهنگ دینی زبان خاص خود را دارد که با وحی الهی مرتبط است. در یک تمدن دینی اعتقاد بر این است که هر چیزی از وحی الهی نشأت گرفته است؛ فی المثل در فرهنگ اسلامی بر این اعتقاد بوده اند که علوم و فنون را ادریس پیغمبر به

این نظر درست است، وضعیت فرهنگ و تمدن اسلامی پس از این قرون را چگونه توصیف می‌کنید؟

### حجت الاسلام محقق داماد: اگر برای فرهنگ

متکی به یک مدنیت، حالت ایستا و غیر متحرک قانا شویم آن وقت پاسخ قسمت اول سؤال شما آری است، ولی باید توجه داشت که اصول مدنیت، خصوصاً قواعد و آداب اسلامی اساساً لایتغیر است زیرا اگر تغییری در آنها داده شود، آن وقت صفت اسلامی را از دست خواهد داد در حالی که فرهنگ مبتنی بر آن اصول، هر زمان قابل توسعه و ترقی خواهد بود.

پیش از ورود به بحث بهتر است یک نظر اجمالی تاریخی به شروع قرن چهارم هجری بنامیم تا امکان توضیح مسأله آسانتر باشد.

اسلام در مدت زمان کوتاهی به یاری مسلمین در نقاط مختلف جهان گسترش یافت. قواعد و آداب و اخلاقیات ممتاز اسلامی این بسط و توسعه را آسان می‌کرد، تا آنجا که طی سه قرن، سرزمینهای گشوده شده بوسیله اسلام به مراتب از سرزمینهای دوره قدرت و استیلای روم وسیعتر بود. وقتی وسعت ارضی یک امپراطوری (اینجا الزاماً کلمه امپراطوری را بکار می‌برم زیرا مورخین نیز از آن استفاده کرده‌اند) به حدی برسد که اداره امور آن با مشکلاتی مواجه باشد، امپراطوری به انحطاط می‌گردد. همانطور که بالاخره امپراطوری روم سروکارش به تجزیه کشید و حکومتهای مستقل پدیدار شدند.

اگر سرزمینهای گشوده شده اسلام را در ابتدای قرن چهارم هجری، امپراطوری اسلامی بنامیم، نمی‌توانست از این سرنوشت جدا یماند. وسعت ارضی به حدی بود که اداره آنها از مرکز خلافت آن هم با وسائل ارتباطی آن زمان، اگر محال نبود به دشواری انجام می‌شد. مورخین، خصوصاً آدام متز، مؤلف کتاب تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری معتقد است بر خلاف امپراطوری روم که پس از انحطاط دچار تجزیه و سقوط کامل شد، امپراطوری اسلامی این راه را نپیمود:

«اگر چه هر امیری بر متمرّد خود مسلط شده و استقلال یافت و... به جز بغداد و اطراف آن چیزی در دست خلیفه نماند ولی کماکان در مسأله خطبه با نام خلیفه عباسی آغاز می‌شد. با همه این احوال سرزمینهای اسلامی از نظر سیاسی، مذهبی تقسیم نشد و سرزمین واحد تلقی می‌شد.»

تا حدود سال ۳۲۴ هجری (۹۳۵ میلادی) تجزیه

اداری امپراطوری اسلامی تقریباً انجام شده بود و بر هر قسمتی خاندانی بالاستقلال حکومت اداری داشت ولی ارتباط مذهبی خود را با مرکز خلافت و پیروی از مذهب قطع نکرده بود و در این زمان خاندانها و امرای حاکم به این شرح بودند.

۱ - خاندان بویه بر فارس و ری و اصفهان و غرب ایران

۲ - محمد بن الیاس در کرمان.

۳ - خاندان حمدان در موصل و دیار بکر و شمال بین‌النهرین.

۴ - محمد بن طنج ملقب به اخشید در مصر و شام.

۵ - فاطمیان در تونس و مراکش.

۶ - عبدالرحمن اموی ملقب به ناصر در آندلس.

۷ - ابوطاهر قرمطی در یمامه و بحرین.



### \* حجت الاسلام محقق داماد:

فرهنگ وابسته به هر تمدن از آن

جدایی پذیر نیست، بلکه فرهنگ

گسترش همان مدنیت است که

سبب بقاء آن تمدن و انتقال آن

آیندگان و نسلهای بعدی است.

۸ - دیلمیان در طبرستان و گرگان

۹ - نصر بن احمد سامانی در خراسان.

۱۰ - آل برید در اهواز و واسط و بصره.

گرچه تشکیل این حکومتهای اداری به ظاهر یک نوع ملوک‌الطوایفی تلقی می‌شود ولی در قرون چهارم و پنجم که در اینجا مورد نظر است سبب گسیختگی کامل حکومت اسلامی نشد؛ زیرا دو جاذبه نیرومند این حکومتها را به یکدیگر پیوند می‌داد.

اول پیروی کامل از دین مبین اسلام و رعایت تمام قواعد و آداب مذهبی.

دوم که از اصل اول نشأت می‌گرفت، قبول ریاست دینی خلیفه که مقر آن در بغداد بود. در این دوره که اسلام از جنگهای طولانی و مستند خود خلاص شده بود و حکام محلی هم که اداره امور منطقه تحت نفوذ خود را مستقلاً به دست آورده بودند، مجال آن را نداشتند که در امور زیر به دانشمندان و علمای دینی توجه بیشتر نمایند.

۱ - از دستورات اسلامی یکی آن بود که از گهواره تا



## ● حجت الاسلام محقق داماد: در

قرون چهارم و پنجم، گسترش

فرهنگ اسلامی شتاب بیشتری

داشت، ولی این دلیل آن نیست

که بعد از قرن پنجم، فرهنگ

اسلامی جریان عادی و طبیعی

خود را نداشته باشد.

چه مسلم است این است که بیشتر معیارهایی که ملاک قضاوت قرار می‌گیرد، معیارهایی است که از فرهنگ و تمدن جدید غرب مایه می‌گیرد. مثلاً یکی از ملاکهای ارزشی جدید غرب، پیشرفت تاریخی یا پیشرفت مادی است که کاربرد آن در یک تمدن دینی نادرست - اگر نگوئیم خطرناک - است. گاهی ملاک داوری درباره فرهنگها و تمدنهای باستان علم و تکنولوژی به معنای جدید کلمه است؛ یعنی هر تمدنی هر چه بیشتر به پیشرفت علم و تکنولوژی به معنای جدید آن کمک کرده باشد، مثرقی و گرنه منحنی است. گاهی هم ملاکهای سطحی دیگر به عنوان معیار مورد استفاده قرار می‌گیرد. و نتیجه این می‌شود که آنچه در تمدنهای اصیل سنتی و دینی نشانه فساد و اضمحلال و انحطاط بوده است، نشانهٔ پیشرفت و اوج و اعتلای فرهنگ تلقی می‌گردد. آنچه را که حکمای هند و یونان، مثل افلاطون، عصر طلایی تاریخ بشر می‌خوانده‌اند از دیدگاه این متفلسفان متجدد، عصر تاریکی و خرافات نامیده می‌شود بنابراین کسی که در مبداء ارزش‌یابی مجدد ارزشها و ملاکها دربارهٔ این مسأله برآیده کمک مهمی به حل این مسأله کرده است.

در مورد جزء اول این سؤال به نظر من، اگر پیشرفت علوم و فنون را معیار ارزیابی فرهنگها قرار دهیم، جواب مثبت است و قرن چهارم و پنجم اوج شکوفائی علوم و فنون اسلامی است؛ اما اگر مراد این باشد که بگوئیم که قرن چهارم و پنجم به طور مطلق دوران اوج شکوفائی فرهنگ و تمدن اسلامی است، این مطلب به چند دلیل درست نیست. دلیل نخست، آنکه در تمدنهای دینی "دورهٔ طلایی" مربوط به زمانی است که پیامبر آن دین در آن می‌زیسته است و مدینه‌ای را که پیامبر آن دین پدید آورده است مدینه آرمانی تلقی می‌شود. دلیل دیگر اینکه یک تمدن دینی دارای یک مجموعهٔ وسیعی از امکاناتی است

گور به دنبال دانش باش و دانش در هر کجا باشد، به فراگیری آن همت گمار. چون محدودیتی از نظر دین در دانش اندوزی نبود، بسی محابا علما در بسط فرهنگ اسلامی و سایر علوم صرف وقت کردند.

۲ - وسعت سرزمینهای گشوده شده از اروپا و آفریقا گرفته تا حدودی از چین به این دانش اندوزی و انتقال آن از طریق سرزمینهای اسلامی به یکدیگر و سایر نقاط مجال کافی می‌داد.

۳ - تا آن زمان گنجینه معارف اسلامی منحصرراً کلام‌الله مجید و گفتار و کردار پیامبر اسلام و تعالیم ائمه اظهار بود و البته احادیثی هم وجود داشت. همهٔ این مأخذ و منابع برای تعبیر و توضیح بیشتر دین بود تا برای اقوام و مللی که با تمدنهای متفاوت به اسلام گرویده بودند، قابل فهم و درک شود. بنابراین باب تفسیر و علوم مربوط به آن و انطباق تعالیم بر نیازمندیهای روزمره از جانب فقها و دانشمندان زمان گشوده شد.

به این ترتیب، قرون چهارم و پنجم دوران پایه‌گذاری فرهنگ اسلامی و غنی‌سازی آن شد و از طرف دیگر وحدت مذهبی حکومتهای مستقل و پیروی آنها از خلیفه بغداد سبب انتقال دانشهای رایج در آن زمان گردید.

مطالب قبلی را می‌توان چنین خلاصه کرد که در قرون چهارم و پنجم، گسترش فرهنگ اسلامی چون تقریباً در آغاز کار بود شتاب بیشتری داشت. ولی این دلیل آن نیست که بعد از قرن پنجم تاکنون فرهنگ اسلامی جریان عادی و طبیعی خود را نداشته باشد. وجود مفسران و متکلمان و فلاسفه اسلامی در قرون بعد حتی در زمان حاضر دلیل صحت این مدعا است.

دکتر اهوایی: امروزه همه جا بحث از شکوفائی، انحطاط و رکود فرهنگها و تمدنهاست. بعضی از متفکران مغرب زمین از قبیل گیبون، اشپنگلر، توین‌بی و دیگران مسأله علل رونق و شکوفائی و یا رکود و انحطاط فرهنگها را محور اصلی تأملات خود قرار داده‌اند و به تبع آن، اخیراً این بحث در ممالک شرقی و اسلامی نیز مطرح شده است و ملاکها و معیارهایی که متفکران مغرب زمین برای شکوفائی و انحطاط فرهنگها مشخص کرده‌اند متأسفانه - بطور کلی - از یک دید بشرآبانه و غیر دینی دورهٔ رنسانس نشأت می‌گیرد و در نزد شرقیان هم ملاک و معیار داوری قرار گرفته است. اما مهمترین سؤالی که باید مطرح و به آن پاسخ داده شود، این است که ملاک و معیار ارتقاء و انحطاط چیست؟ تا ملاکها را دقیقاً مشخص نکنیم، نمی‌توان به این سؤال پاسخ داد. آن

که در زمانها و مکانها و قرون و شعوب مختلف تحقق می‌یابد و این امکانات را نمی‌توان در یک قوم و یا در یک محدوده زمانی خاصی منحصر کرد. نمی‌توان گفت که فلسفه، علوم، فقه، حدیث، هنر، عرفان فقط در این دو قرن وجود داشته است.

اما در مجموع باید گفت که قرن چهارم و پنجم درخشش خاص خود را داشته است و در این دو قرن، علوم و فنون مختلف هماهنگ و همگام با یکدیگر حرکت می‌کرده‌اند.

**دکتر مجتبیایی:** همه فرهنگهای جهان در طول حیات خود فراز و نشیبهایی داشته‌اند. من هم گمان می‌کنم که چند قرن اولیه اسلام، دوران به اصطلاح طلایی فرهنگ و تمدن آن بوده است. متنها شاید بتوان از برخی جهات این دوران را تا اواخر سده هفتم گسترش داد. کسانی مانند ابن عربی، مولوی، سعدی، ابن فارض، خواجه نصیرالدین طوسی، و ابن خلد را نباید کم گرفت و از نظر دور داشت. اینها همه از بزرگترین نمایندگان کمال فکر و ذوق و از نخبگان عالم بشریت هستند. در آن روزگار و حتی تا چند قرن بعد، یعنی تا سده‌های ۱۷ و ۱۸ میلادی، چه در اروپا و چه در جاهای دیگر جهان کسانی که همطراز این بزرگان باشند بسیار اندک بوده‌اند. ولی به هر حال از قرن پنجم هجری آن قدرت حرکت و ابداع و خلاقیتی که پیش از آن در جهان اسلام پدید آمده بود رو به کاهش و ضعف نهاد و سرانجام کار به تقلید و تکرار و شرح و بسط همان یافته‌ها و اندیشیده‌های پیشین کشید، و کسانی که از این حدود فراتر رفته باشند فراوان نبوده‌اند. البته نباید فراموش کرد که تداوم فرهنگی یک چیز است و اوج و حضيض و فراز و نشیب آن چیز دیگر. امروزه توجه به پیشرفتهای علمی و فرهنگی در مغرب زمین بعد از انقلاب صنعتی موجب شده است که ما همه چیز را با آن مقایسه کنیم و با آن بسنجیم. این هم شاید فقط یک دوران اوج و فراز باشد، و هیچ معلوم نیست که عاقبت آن به کجا بکشد! باطن این پیکره اعجاب انگیز به زیبایی و فریبندگی ظاهرش نیست. در دنیای گذشته اسلامی هر گاه که به ندرت در جایی ثباتی برقرار شده و در جامعه از لحاظ جانی و مالی و اخلاقی اندک امنیتی احساس شده و فشار عوامل بازدارنده کاهش یافته، جلوه‌هایی از رشد تمدن و فرهنگ خود نمایی کرده است. عصر صفوی در ایران یکی از این دورانه‌ها بوده است؛ هنوز عالیترین نمونه‌های معماری و آثار ذوقی و هنری این دوره را در اصفهان می‌بینیم و مکتب علمی و فلسفی

**• دکتر اعوانی:** در مجموع باید گفت که قرن چهارم و پنجم درخشش خاص خود را داشته و در این دو قرن، علوم و فنون مختلف هماهنگی و همگام با یکدیگر حرکت می‌کرده‌اند.

اصفهان و شخصیت‌های برجسته‌ای که به آن مکتب تعلق داشتند و پا در آن پرورش یافته بودند از روشن‌ترین چهره‌های فرهنگی ایران به شمار می‌روند. از اشاراتی که در تواریخ آمده و از نوشته‌های سیاحان خارجی مشاهده می‌شود که در بخش‌هایی از آن دوران، هم اقتصاد و کیفیات معاشی مردم رونق داشته و هم علم و هنر و صنعت. مقارن این دوران حکومت بایریان هند را می‌بینیم که درخشانترین دوره تاریخ حکومت اسلامی در هند و یکی از درخشانترین ادوار تاریخ ملل اسلامی از لحاظ فرهنگ و تمدن بوده است؛ هم آثار تاریخی و هنری بازمانده از آن روزگار شاهد این گفته است و هم آنچه در تواریخ و نوشته‌ها درباره اوضاع و احوال مسلمانان آن سرزمین و ثبات اجتماعی و امنیت روحی و فکری و اخلاقی مسلمانان آنجا در برمه‌هایی از آن دوره دیده می‌شود.

### ● دکتر مجتبی: رشد تمدن و فرهنگ و خلافت در علم و هنر پیش از هر چیز ثبات و استقرار اجتماعی و امنیت و آسایش خاطر می‌خواهد و نیازمند انگیزه و تشویق و تقدیر است.

نامه فرهنگ: مشهور است که در قرون اخیر فرهنگ و تمدن اسلامی دچار رکود و ضعف شده است، آیا این نظر را درست می‌دانید؟

دکتر مجتبی: به نظر من فرهنگ و تمدن را همانطور که عرض کردم نمی‌توان در عمل و در واقعیت امور از هم جدا دانست. فرهنگ باید در تمدن متجلی شود و تمدن باید خاستگاه و پرورشگاه فرهنگ باشد. من در سؤال شما با ضعف تمدن و فرهنگ ملل اسلامی در قرون اخیر موافقم، ولی با رکود آن موافق نیستم. رکود معنای دیگری دارد. فرهنگ مردم مسلمان کلاً و عموماً هیچگاه راکد نبوده است. حرکت داشته ولی این حرکت نسبت به آنچه در غرب می‌گذشته (و نهاد غرب و آن هم بعد از رنسانس و انقلاب صنعتی) ضعیف و کند، و تا حد سال پیش فاقد جهت بوده ولی راکد نبوده است. کوشش‌هایی که در صد سال گذشته در جهت شناخت علل و عوامل این ضعف و در جهت چاره‌جویی و

راهیابی صورت گرفته، خود حرکت قابل توجهی بوده است و باید به آن امیدوار بود. تأسیس دانشگاهها و مراکز علمی و فرهنگی و هنری جدید، طبع و نشر کتب، اقدام به اخذ و اقتباس علوم و مظاهر تمدن و شیوه‌های جدید زندگی، ایجاد روابط با مراکز علمی و فرهنگی ملل دیگر، جنبش‌های آزادی طلبانه و ترقی‌خواهانه، اینها همه حرکت بوده، هر چند کند و ضعیف و درگیر با عوامل بازدارنده داخلی و خارجی. شروع این ضعف یا شاید بتوان گفت انحطاط، از همان قرن پنجم هجری بوده است، و علل آن منحصر به یک یا دو عامل نبوده است. چند عامل داخلی و چند عامل خارجی با هم در این جریان شرکت داشته‌اند. به گمان من در همان مراحل اولیه، مهمترین عامل، حکومت ترکان و ترکمانان و از همه شوم‌تر حمله خونریز و ویرانگر مغول بوده که تمامی نهادهای فرهنگی و مراکز علمی را ویران کرد و رعب و هراسی که بوجود آورد موجب شد اهل علم آواره و سرگردان به نقاط دیگر بگریزند. حکومت‌های فرزندان چنگیز و تیمور نیز که در پی آن در نواحی مختلف این منطقه بزرگ آسیائی برقرار شده بودند، همیشه در جنگ و جدال بودند و پی در پی تغییر می‌کردند و جز چاهل و حفظ وضع خود و منافع خود غرض و غایت دیگری نداشتند و کلاً نسبت به فرهنگ و علم و ارزش‌های انسانی بیگانه بودند. رشد تمدن و فرهنگ و خلافت در علم و هنر پیش از هر چیز ثبات و استقرار اجتماعی و امنیت و آسایش خاطر می‌خواهد و نیازمند انگیزه و تشویق و تقدیر است، و این حاکمان عموماً و غالباً فقط شعر و خصوصاً قصیده و موزیحه را می‌پسندیدند و به علمای دینی و به بعضی از صوفیه هم از روی ناچاری و غالباً به قصد فریب مردم گهگاه حرمتی می‌گذاشتند.

عامل خارجی دیگر در این دوران شروع و ادامه جنگ‌های صلیبی بود که مانع تعاملی فکر و داد و ستد علمی میان ملتهای اسلامی و مغرب زمین شده بود. البته مسیحیان در طی این جنگ‌ها با تمدن و شیوه زندگی مسلمانان در خاور نزدیک آشنایی‌های حاصل کردند و از این رهگذر برای جوامع اروپائی فوائدی حاصل شده ولی راه دستیابی مسلمانان به مراکز علمی اروپای قرون وسطائی از این سو بسته شده بود. هر چند که اروپا در آن روزگار چندان چیز تازه‌ای برای عرضه نداشت، لیکن رفت و آمد آزادانه و مشاهده و ملاحظه و گفتگو می‌توانست انگیزه حرکت و رشد باشد. با تشکیل حکومت عثمانی در آسیای صغیر و گسترش آن در سراسر غرب آسیا و خصوصاً کشمکشها و خصومت‌هایی که با دول اروپائی

پدید آمده بود در دوره‌های بعد از آن مانع دیگری برای تعاملی آزادانه فکر و علم شد.

اما از عوامل داخلی، یکی غلبه اشعری بر فکر دینی و جبرانگاری و ستیزه‌گری با عقل و علم و فلسفه بود که از قرن چهارم و پنجم آشکارا مشاهده می‌شود. مسلمانان خیلی پیش از مسیحیان به فکر اصلاح و احیاء نهادهای دینی خود افتاده بودند. از زمان غزالی که کتاب *احیاء العلوم* را نوشت تا زمان شیخ احمد هندى معروف به مجددالف ثانی که مکتوبات خود را منتشر کرد و بعد آن تا این اواخر کسانی در فکر احیاء و تجدید اصالت دین بوده‌اند. ولی فرق ما با مسیحیان در این بود که اصلاح دین و کلیسا در غرب در جهت سازگار کردن دین با نیازها و شرایط تحول یافته زندگی بوده و با علم و عقل سر ستیز نداشته، ولی غزالی و پیروان و همفکران او از صریفه و غیر صوفیه احیاء دین و تجدید صحت و اصالت آن را با نفی اعتبار عقل و علم و فلسفه همراه کرده بودند؛ مثل اینکه دین از جای دیگر و عقل و علم از جای دیگری آمده است! البته این اشاره گذرا ناظر به کلیت و جامعیت شخصیت علمی غزالی و نظایر او نیست. مبنای تفکر و دیدگاه ایشان در آن دوران به نوع دیگری بوده و با مسائل دیگر مواجه بوده‌اند که جز مسائل امروز ماست. دین و عرفان را با هم آشتی دادن و روح و جوهر عرفان را دوباره در دین زنده و جاندار کردن کار بزرگی بود. عامل دیگر شروع تحقیر در پینش دینی و غلبه آن بر افکار و یکسو نگری و محدود شدن میدان اجتهاد، و از همه بدتر ریاکاری و تظاهر به تشیع و دینداری، و کینه‌توزی و خونریزی و سودجویی و خودکامی به نام دین بود که بنیاد دینداری مردم و اساس اخلاق اجتماعی را در موارد بسیار سست و متزلزل کرده بود. اعتراض به این احوال از سده‌های پنجم و ششم به بعد در ادبیات ما به نحو روشنی منعکس است. مذکوری که نگذاشت جنازه فردوسی مسلمان را در گورستان مسلمانان دفن کنند یک نمونه منحصر به فرد و استثنائی نبود. تکفیر اهل علم و فلسفه امری رایج بود و جرئت و جسارت و رغبت را که لازمه زندگی و تفکر علمی است از مردم می‌گرفت. ارزشگذاریهای جامعه در انگیزش و ایجاد رغبت و جهت‌گیری کوششها بسیار مؤثر است. ابوریحان بیرونی در غزنه آلتی اختراع کرده بود که اوقات نماز و ساعات روز را به دقت و به آسانی معین می‌کرد، اما امام جامع شهر آن را بر خلاف شرع دانست و کاربرد آن را منع کرد، زیرا اساس آن بر تقویم شمسی و ماههای رومی بود. بیرونی در رساله *افراد المقال*

*فی ازاللال* از این واقعه چنین یاد می‌کنند: «ابلسی است که خود را از برخورداری از مخترعات علمی محروم گردانیم، تنها از آنروی که از پیگانگان به ما رسیده است. مردم روم کسانی‌اند که چون ما راه می‌روند و خوراک می‌خورند، پس آیا بر ما واجب است که از راه رفتن و خوراک خوردن خودداری کنیم، تنها از آنروی که رومیان راه می‌روند و خوراک می‌خورند؟» ببینید اینگونه روی کرد به مسائل علمی با اصل «اطلبوا العلم ولو بالصلین» چه فاصله عظیمی دارد. در چنین نه فقه اشعری تدریس می‌شده، نه کلام اشعری و کرامی. بیرونی در کتاب *الهند درجانی* بر حسب مورد به شرایطی که برای رشد و ترقی علوم لازم است اشاره می‌کند و رغبت به کسب علم و توجه و تشویق و ترغیب را لازمه آن می‌داند، و در پایان سخنان خود با لحنی شکوه‌آمیز می‌گوید: «اما در روزگار ما شرایط بدین گونه نیست، بلکه واژگونه آن

### ♦ دکتر اهوایی: وحی اسلامی اساس و بنیاد تمدن اسلامی است و تمدنهای دینی همگی از وحی آغاز می‌شوند.

است، و محال است که در این روزگار علمی نو پدید آید و نهالی نو بروید. و آنچه در این روزگار موجود است بازمانده زمانی است که اوضاع بدانگونه بود که گفتیم. متأسفانه اوضاع و احوالی که در دوران حکومت ترکان غزنوی شروع شده بود و در گفته‌های بیرونی منعکس است تا هزار سال بعد هم ادامه داشته است. ترکان سلجوقی هم از ترکان غزنوی چندان بهتر نبودند، و نظامیه‌هایی هم که تاسیس شد برای تدریس و تحصیل علوم صرفاً دینی بود و از حدود فقه شافعی و کلام اشعری چندان فراتر نمی‌رفت.

**دکتر اهوایی:** باید گفت که به چند دلیل پاسخ این سؤال مثبت است. دلیل اول این است که عالم اسلام آن وحدت کلمه و یکپارچگی فرهنگی را که ظهور اصل توحید در فرهنگ و تمدن اسلامی است از دست داده است و بازگشت به آرمانهای جاهلیت از

قبیل فرقه‌گرایی، تعصب، نژادپرستی و غیره موجب تفرقه در صفوف امت اسلامی شده است. در قرون اولیه، اسلام یکپارچگی داشته و شکوفائی داشته و همین موجب رونق و شکوفائی فرهنگ و تمدن اسلامی بوده است. هر چه بیشتر می‌رویم، این صفوف پراکنده‌تر می‌شود و این موجب تفرقه می‌شود و نهضت‌های قومی، جای گرایش اصیل اسلامی و وحدت اسلامی را می‌گیرند. سلسله‌هایی تأسیس می‌شود که اساس آن قوم‌گرایی است. مثلاً در یک جا امپراطوری مغول تأسیس می‌شود، یک جا امپراطوری عثمانی تشکیل می‌شود، هر چند نامی از اسلام به میان می‌آید اما هر قومی در لاک خود فرو رفته است؛ یا مثلاً صفویه و امپراطوری عثمانی همیشه در جنگند و این در حالی است که هر دو مسلمانند. علت دوم، ضعف سلطهٔ سیاسی مسلمانان است. در جنگ‌های صلیبی می‌بینیم که مسلمانان شکست می‌خورند، یا از مغولان شکست می‌خورند که همهٔ اینها به علت تفرقه است. علت دیگر انحطاط، از دست دادن اعتماد به نفس است. هر چه حلوتر می‌رویم، مسلمانان بیشتر اعتماد به نفس خود را از دست می‌دهند و مرعوب می‌شوند. علت دیگر رواج خرافات است. وقتی که علم رخت بریست، جایی برای خرافات باز می‌شود. در حالی که در آغاز علوم دینی و غیر دینی در کنار هم رشد می‌کردند و هر دو مقدس بودند و همهٔ علوم الهی بود و می‌بینیم که هم علوم دینی، و هم علوم غیر دینی در نهایت کمال وجود داشتند. هم ریاضی‌دانان طراز اول، هم فقیهان طراز اول و هم شاعران بزرگ داشتیم. اما کم‌کم علوم غیر دینی کنار گذاشته شد. مثلاً در قرون دهم و یازدهم حتی یک ریاضیدان بزرگ نداریم، منطق‌دانی که با این سینا یا منطق‌دان دیگری برابری کند، نداریم. این هم به نظر من یکی از علل است. علت دیگر، رواج گرایش‌های ضد عقلی در میان مسلمانان است. من هر چه تحقیق کردم دیدم در اسلام هم، تعقل نکردن بسیار نکوهش شده است. اصولاً اسلام دین معرفت است. کسی که فهم و عقل نداشته باشد، علم هم ندارد. بنابراین با پیدا شدن گرایش‌های ضد عقلی در میان مسلمانان، مجال برای بروز خرافات پیدا می‌شود.

اما در این اواخر یک علت دیگر هم بر همهٔ علل قبلی اضافه شده که بسیار اهمیت دارد و آن راه یافتن یا هجوم فرهنگ غرب است. این تهاجم فقط محدود به ابعاد سیاسی و نظامی نبوده است، بلکه بیشتر ابعاد یک تهاجم فرهنگی را داشته است. ارزش‌ها، معیارها، مفاهیم و افکار غربی چنان در ارکان فرهنگ دینی ما



راه یافته است که بعضی از متفکران اخیر ما در واقع میسران و میلفان فرهنگ جدید غرب بوده‌اند. عبارت دیگر در طول یک قرن گذشته الگوها، آرمان‌ها و مفاهیم غربی به تدریج از طریق رسانه‌ها در فرهنگ ما راه یافته و کسب حیثیت و اعتبار کرده است و به موازات آن مفاهیم دینی و سنتی رنگ باخته است. فی‌المثل ما کلماتی نظیر "علم"، "تمدن"، فرهنگ، پیشرفت، توسعه، عقل، تکنولوژی، تساوی، دموکراسی، سوسیالیسم، کاپیتالیسم یا سرمایه‌داری و نظایر آن را یا مستقیماً از غرب اقتباس کرده‌ایم و یا آنها را به مذاق و مشرب غربیان تفسیر می‌کنیم. فی‌المثل عقل دیگر آن معنای "معاذبه الرحمن و اکسب به الجنان" که در احادیث ما نقل شده است و یا آن معنای متعالی افلاطونی را ندارد و "عقل" همان "عقل سلیم" دکارتی است که در میان همهٔ انسانها بطور مساوی تقسیم شده است. عقل دیگر آن عقل

**دکتر مجتبی‌ی :** هر تمدن شرایط خاصی خود را دارد. در قرن ششم هجری حادثه‌ای مثل حمله مغول همه چیز را از میان برد. کتابخانه‌ها را سوزاندند، دانشگاه‌ها را ویران کردند، آدمها را قتل عام کردند، علما و دانشمندان را کشتند و همه آثار تمدن را با خاک یکسان کردند. حتی مسیحیان هم در ادامه این حمله دخالت داشتند. نزد خان مغول سفیر فرستادند تا وی را بر ضد مسلمین تحریک کنند. چون همان موقع جنگهای صلیبی هم بود؛ و از طرفی هم در جنگهای صلیبی با مسلمین تماس پیدا کردند. پیش از آن ایران و شرق برای آنها سرزمین افسانه‌ها بود. وقتی آمدند و تمدن این قسمت از دنیا را دیدند متوجه شدند که چقدر در جهالت زندگی می‌کرده‌اند. بعد با تماسهایی که حاصل شد تمدن اسلامی را فرا گرفتند. از این پس ما دچار حادثه شدیم و دیگر یک حالت درویشی و کناره‌گیری از تمدن و جامعه برما حاکم شد. تصوف قبل از حمله مغول و تصوف بعد از حمله مغول را مطالعه کنید، خیلی با هم فرق می‌کند. در تصوف پیش از حمله مغول کناره‌گیری از جامعه وجود ندارد و بددانستن جامعه و مردم گریزی و رها کردن مسائل اجتماعی در کار نیست، در حالی که بعد از آن هست. بعد از حمله مغول، و آن گرفتاریها و بلاها، روحیه یأس و ناامیدی چیره شد و دیگر رمقی برای مردم باقی نماند که به امور اجتماعی و مسائل تمدن بپردازند یا به علوم و فلسفه فکر کنند. با این همه فرهنگ اسلامی ادامه یافت و ثابت کرد که پویا و زنده و متکامل است.



**نامه فرهنگ:** نکته دیگری که در اینجا قابل ذکر به نظر می‌رسد؛ موقعیت کنونی فرهنگ و تمدن اسلامی است؛ در صد سال اخیر که فرهنگ غربی به همه جا سرایت کرده و در بسیاری نقاط به صورت فرهنگ مسلط درآمده است، در فرهنگ و تمدن اسلامی چه تحولی رخ داده است و تلاشهایی که برای احیاء این فرهنگ و تمدن صورت گرفته، چگونه بوده است؟

**حجت الاسلام محقق داماد:** من به نحوه طرح این سؤال دواب دارم، اول اینکه گفته شده استلای فرهنگ غربی چه «تحولی» در فرهنگ و تمدن اسلامی پدید آورده است. دوم اینکه چه تلاشهایی برای «احیاء» شده است.

همان طور که طی پاسخ سؤالات قبل گفتیم تمدن اسلامی و فرهنگ وابسته به آن که مبتنی بر

الهی کاشف حقایق مطلق وجود نیست بلکه عقل جزئی حسابگر معاشی طلب و معاد گریز است. اصطلاح علم هم کم‌کم داشت فقط به علوم تحصیلی و پوزیتیویستی یعنی علوم تجربی استقرائی اطلاق می‌گردید. علوم جزئی طبیعی یا به قول فیلسوفان مدرسی Scientia (سکینتیا یا سیانس به تعبیر امروزیها) علم است، نه علوم حکمی و ذوقی و الهی (یا به تعبیر آنها Sapientia). انسان، انسان مخترع فن و تکنیک یا homo faber است، نه انسان تشنه معرفت و حقیقت (homo Sapiens). انسان یا حیوان انسی، اهل آنس است؛ گاهی چنان با مطالب آنس پیدا می‌کند که مطالب گذشته را زود فراموش می‌کند و اهل نسیان می‌شود و این انس و نسیان ممکن است در طول یک نسل حتی بسیار کمتر از آن صورت گیرد.

کتاب آسمانی و تعالیم مقدس آن و رفتار و کردار پیامبر گرامی و ائمه اطهار و محدثان و متکلمان است دارای اصالت ذاتی بوده‌اند، نفوذپذیر است و نه تحول‌یاب. اگر فرض کنیم تحت تاثیر سایر فرهنگها اصالت فرهنگی تغییر یابد و یا آسیبی به آن رسد که سبب دگرگونی شود، آنوقت مذهب و تمدنی دیگر است سواي تمدن اسلامی. بنابراین فرض مسلم ما استواری قواعد اخلاقی و آداب دین اسلامی است، که در این صورت همواره زنده و جاوید بوده و نیازی به احیاء و تجدید نداشته و اگر هم تلاشی صورت گرفته باشد در مسیر اعتلاء فرهنگی و توضیح بیشتر مسائل مکتوم یا مشکل آن، یا خرافه‌زدایی بوده است. این توضیح را می‌توان پاسخ قسمت دوم سؤال هم تلقی کرد و از نظر اهمیت خاص آن مقدمتاً بیان کردم. اما می‌رسیم به قسمت اول سؤال که مستقلاً قابل بررسی است، یعنی این قسمت که «در صد سال اخیر که فرهنگ غربی به همه جا سرایت کرده و در بسیاری از نقاط استیلا یافته است.

نهایتاً باید بینیم این فرهنگ استیلاگر غربی چه دستمایه‌ای دارد که به قول شما در نقاط بسیاری نفوذ کرده است. از زمانی که دیانت و تمدن مسیحیت با فرهنگ اصیل وابسته به معاذیری که در کتب تاریخی آورده شده است از قبیل سخت‌گیرهای بی‌حاصل، سودجویها، ستیز یا گسترش انواع دانشها و تکفیر کورنیکها و گالیله‌ها راه جداگانه‌ای به پیش گرفتند، فرهنگ غربی پایه‌های مذهبی خود را رها کرد تا در مسیری دیگر گام بردارد. روزه‌گارودی نویسنده معاصر فرانسوی آغاز تدریجی این جدایی را قرن پانزدهم میلادی و با علتی دیگر چنین بیان می‌کند: «در خلال سه قرن تمام خلافت اسلام در اسپانیا کانون نورافشانی علوم و فنون و فلسفه در سراسر اروپا بود. در سال ۱۴۹۲ - اروپا با فرهنگ عربی - اسلامی که سومین سرچشمه تمدن او بود، قطع رابطه کرد و به جای آن فرهنگ «یهودی - مسیحی» و «یونانی - رومی» را نشانده.

به هر حال اگر علت جدایی فرهنگ غرب قطع رابطه با تعالیم حضرت عیسی مسیح باشد، به راهی افتاد که هر روز از معنویات زندگی جدا می‌شد. کلیسا و مسیحیت در واتیکان پناه گرفت و از زندگی واقعی جدا ماند و فرهنگ اروپایی چنگ به دامن زندگی زد و خود را بی‌نیاز از هر آنچه اخلاقی و معنوی بود دانست. کوره راه سرایشی را در پیش گرفت که نهایت آن به تحصیل مال و ثروت به هر طریق ممکن و لذت بردن از زمان حال ولو آلوده به شهوات ممنوعه منتهی می‌شد.

● حجت الاسلام محقق داماد: به عقیده من، هم می‌شود از وسائل و امکانات علمی و صنعتی استفاده کرد و هم فرهنگ اسلامی و تمدن اسلامی را حفظ کرد و از هجوم فرهنگ مبتنی بر پوچی و ثروت‌اندوزی جلوگیری کرد.

عبور از این تندراره در مسیر خود به شوق تحصیل ثروت، هرگونه معنایی را از زندگی، مثل رحم، شفقت، پاری به همنوع، پرهیز از خونریزی و جنگ، رعایت اخلاقیات در همه احوال معدوم و ویران ساخت.

به دست آوردن ثروت بیشتر و حاکمیت سرمایه باعث به کارگیری دستگاههای خودکار و رباتها و اردیناتورها در صنعت و افزایش بیکاری شده و شعارهای انقلاب کبیر فرانسه، یعنی آزادی، برابری و برادری را بی محتوی ساخته و حتی اصالت و زیبایی را از هنر و نقاشی و ادبیات سلب کرده است. روزه گارودی پیامد این فرهنگ را چنین بیان می‌کند:

«دلواپسی مبهمی در این پایان قرن بر میلیاردها آدم از مرد و زن سنگینی می‌کند، اضطرابی که از بیکاری بسیار، بی‌نواپی، عدم امنیت و خشونت پدید آمده است و بیشتر از همه اینها، از این احساس ناشی شده که هم زندگی شخصی ما و هم تاریخ مشترک ما هیچ معنی و مفهومی ندارد...»

سرانجام این فرهنگ چه خواهد بود و به کجا می‌رود: «... بت شدن بازار و فرمانروایی مطلق پول که بیان سیاسی آن است، جوامع ما را به سوی انحطاط و مرگ می‌کشاند... همانند دوران انحطاط روم و بازیهای سیرکی آن، ما یک بار دیگر در دوران تباہی و گندیدگی تاریخ زندگی می‌کنیم، دورانی که وجه مشخصه آن، تسلط تکنیک و چیرگی خردکننده نظامی یک قدرت جهانی و امپراطوری است که هیچگونه رسالت انسانی را برعهده ندارد.

این است مفهوم آنچه که امروز فرهنگ غربی نام گرفته و با رسوخ بی‌امان چون سیلی بنیان‌کن به

تخریب ممنوعیت بعضی جوامع غافل مشغول است. در حقیقت اکنون می‌خواهید پی‌رسید «با هجوم این فرهنگ بی‌معنی و پوچ چه باید کرد؟» اول مقدمه‌ای هرچند کوتاه و مختصر بیان می‌کنم. آنچه را تاکنون اساس مباحث خود قرار دادیم، تعالیم عالی‌ه مذهب اسلام به عنوان زیربنای تمدن اسلامی، و بسط و توسعه فرهنگ وابسته به آن با نام فرهنگ اسلامی بود.

طرح سؤال موضوع دیگری را به میان می‌کشد، هرچند تاکنون از آن پرهیز کرده‌ایم ولی الزاماً باید در اینجا اشاره‌ای داشته باشیم.

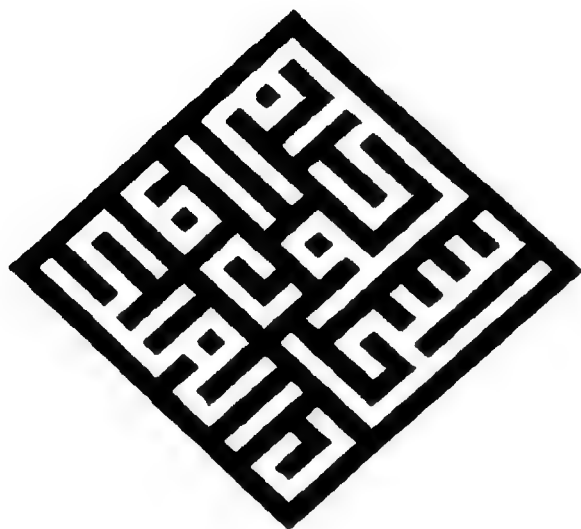
شیوه زندگی در وضعیت کنونی عالم ما را وادار می‌کند که در جامعه بشری امروز ادامه حیات دهیم و با ملل دیگر هرچند با فرهنگهای متفاوت روابط سیاسی، اقتصادی و فرهنگی محض داشته باشیم. هرکدام از این روابط را که برقرار کنیم خواه و ناخواه موجی از هوارض فرهنگی پیش گفته را به همراه دارد، یعنی در آن لحظه که مراوده تجاری داریم، یا به وارد کردن و راه‌اندازی یک کارخانه مبادرت می‌نماییم و یا بالاخره علم و دانش محض رایج را وارد می‌کنیم به دنبال آنها یک هجوم فرهنگی غیر مفید و یا احیاناً مضر را هم وارد قلمرو اسلامی خود کرده‌ایم! چگونه؟

ما نمی‌توانیم خود را بی‌نیاز از رادیو تلویزیون بدانیم زیرا از لوازم ضروری زندگی امروز است، با وارد کردن یا ساختن آنها و شروع به استفاده بدون اراده امواج نامرئی را هم که در این روزگار جو زمین را پوشانیده است، وارد کرده‌ایم. این امواج بعضاً حامل پیامهایی است که بی‌بند و باری را تبلیغ می‌کنند، چه باید کرد؟ کدام راه را باید بست، از مظاهر فعلی مدنیت علمی و صنعتی صرف‌نظر کنیم تا فرهنگ متعالی مذهبی و قومی خود را حفظ کرده باشیم یا آسوده بنشینیم و ناظر تخریب این فرهنگ باشیم؟

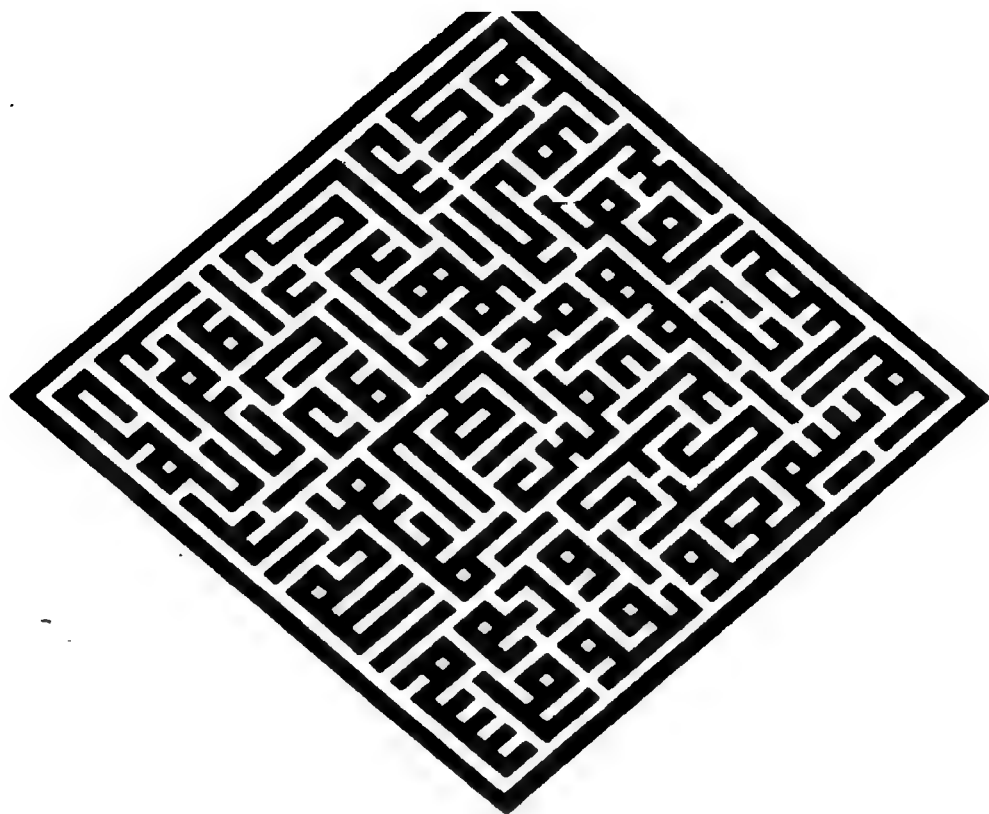
به عقیده من، هم می‌شود از وسائل و امکانات علمی و صنعتی استفاده کرد و هم فرهنگ اسلامی و تمدن اسلامی را حفظ و حراست کرد و از هجوم فرهنگ آلوده به شهوت و توأم با پوچی و مبتنی بر ثروت‌اندوزی جلوگیری کرد.

انسان متفکر است و قابل تعلیم و تعلم، دفاع در مقابل هر سلاح مستلزم به کارگیری سلاح مناسب است، حال ما که تعلیم دهنده و مدافع هستیم باید از چه طریق تعلیماتی استفاده کرده و سلاح قاطع ما چه چیز می‌تواند باشد. من عقیده دارم که سلاح اسلام راستین مبتنی بر کتاب آسمانی، سیرت پیامبر اکرم و تعلیم دولت فرهنگ اسلامی، تکافو دارد.

ناگزیریم مطلبی را یادآور شوم؛ فرهنگ واقعی و غنی اسلامی طی پانزده قرن عمر طولانی خود وسیله دوستان نادان و دشمنان کینه‌توز اکنون آغشته و آلوده به زنگار شده است. باید نخست وسیله دانشمندان و بزرگان مذهبی این زنگار را سترد و آنچه اسلام واقعی می‌خواسته است، آشکار ساخت؛ آنوقت مقابله و رویارویی با فرهنگ منحط غربی را آغاز کرد من این راه را راهی ممکن می‌دانم.







قاعة فرمتنگ، شماره ۱۲

# اسلام، فرهنگ و تمدن

در گفتگو با دکتر محمود بینا، دکتر ویلیام چیتیک،

دکتر جیمز موریس و دکتر ساچیکو موراتا

از آن جمله کتابهایی است دربارهٔ مولانا و فخرالدین عراقی و ابن عربی و ترجمهٔ صحیفهٔ سجادیه به انگلیسی.

پروفسور موریس: بنده نیز همانند آقای چیتیک متولد آمریکا هستم. در سال ۱۹۷۵ میلادی به ایران آمدم و تا سال ۱۹۷۷ همکار پروفسور چیتیک در انجمن فلسفه و حکمت بودم و ۲ سال بعد هم به آمریکا برگشتم تا رسالهٔ خودم را تمام کنم. در این زمان در دانشگاه هاروارد بودم و کتابی نوشتم به اسم مقدمهٔ فلسفهٔ ملاصدرا و همچنین حکمت عرشیه اثر ملاصدرا را هم به انگلیسی ترجمه کردم. ۱۵ سال بعد را بیشتر به تدریس مشغول بوده‌ام. باید بگویم که ابتدا به مدت ۷ سال در پاریس و لندن بودم و تمام دانشجویان ما در آن زمان مسلمانانی بودند از کشورهای همچون کانادا و آمریکا و هند و پاکستان و کنیا و مصر و کشورهای عرب. وقتی به آمریکا برگشتم، در دانشگاه پرینستون به تدریس پرداختم و در آنجا دانشجویان فوق لیسانس و دکترایی داشتم که از کشورهای سودان و کنیا و مالزی و اندونزی بودند. در آنجا متوجه شدم که چقدر فرهنگهای اسلامی مختلفی در دنیا وجود دارد. حتی در این زمان که دنیا به صورت دهکدهٔ جهانی است، در کشورهای آسیایی و آفریقایی چقدر فرهنگهای مختلف اسلامی وجود دارد. بعد از پرینستون به اورلنن برگشتم تا تدریس ادیان را دنبال کنم. در آنجا حدود ۲۰ تا ۲۵ درصد آنها مسلمانند که یا از مهاجران و سیاهپوستان آمریکایی هستند یا از دختران و پسران آمریکایی که خود را صوفی می‌دانند.

این مطلب را از این لحاظ ذکر می‌کنم که مسلمانانی که به آمریکا یا کانادا می‌آیند از فرهنگهای مختلف و گوناگون اسلامی می‌آیند و در هیچ جای دنیا چنین حالتی را سراغ نداریم. باید بگویم که در این دوره از شیمه‌ها و

نامه فرهنگ: در خدمت استادان محترم، آقایان دکتر محمود بینا مطلق، دکتر جیمز موریس، پروفسور ویلیام چیتیک و خانم دکتر ساچیکو موراتا هستیم که به انگیزهٔ شرکت «در کنفرانس فرهنگ و تمدن اسلامی» گرد آمده‌اند و موضوع بحث ما در این جلسه نیز گفتگو دربارهٔ همین مسأله است.

در ابتدای بحث خواهش می‌کنیم که استادان گرامی مختصری از بیوگرافی علمی خود را که متضمن آشنایی و علاقه به فرهنگ و تمدن اسلامی است، برای ما بازگو کنند.

پروفسور ویلیام چیتیک: بنده متولد آمریکا هستم، ضمن درس لیسانس به فرهنگ و تمدن اسلامی نیز علاقه‌مند شدم. در این زمان در دانشگاه آمریکایی بیروت درس می‌خواندم و در همان وقت دکتر سیدحسین نصر نیز در بیروت تدریس می‌کرد. بر اثر آشنایی با دکتر نصر تصمیم گرفتم به ایران بیایم و تحصیل معارف اسلامی را در ایران دنبال کنم. اقامتم در ایران حدود ۱۲ سال طول کشید که در این مدت مشغول نوشتن رسالهٔ دکترایم نیز بودم.

نامه فرهنگ: این امر در چه سالهایی بود؟

پروفسور چیتیک: من در سال ۱۹۶۶ میلادی به ایران آمدم و این اقامت تا سال ۱۹۷۹ به طول انجامید. موضوع رسالهٔ دکترای من تصحیح کتاب تقدالانصوص فی شرح الفصوص اثر عارف مشهور عبدالرحمن جامی بود. در سال ۱۹۷۹ به آمریکا برگشتم و بعد از سه سال که مشغول تحقیقات بودم به تدریس در دانشگاه ایالتی نیویورک پرداختم. در آنجا وظیفهٔ من تدریس درس ادیان بود و در ضمن در مورد آثار عارفان اسلامی به تحقیق می‌پرداختم. در همین زمینه چند کتاب هم چاپ کرده‌ام که



وجه زبان نمی‌دانستم؛ پس شروع کردم به خواندن زبان فارسی، بعد استادم سفارش کرد که ادبیات فارسی را یاد بگیرم. بنابراین در این رشته تحصیلاتم را ادامه دادم و در رشته ادبیات فارسی دکتری گرفتم. بعد از آن بود که به دانشکده الهیات رفتم و از فوق لیسانس شروع کردم به تحصیل و رساله فوق لیسانس خودم را در این رشته گرفتم. سپس در مقطع دکتری با راهنمایی مرحوم مرتضی مطهری به تحصیل پرداختم. موضوع رساله دکتری من هم مقایسه بین حقوق خانواده در اسلام و آئین کنفوسیوس بود. سپس به آمریکا رفتم و اکنون مدت ده سال است که آنجا تدریس می‌کنم. درسهایی که آنجا تدریس می‌کنم عبارتند از اسلام، آئین بودایی، دائوئیسم، آئین کنفوسیوس و درسی که شاید بتوان آن را در زبان فارسی «به مطالعه تطبیقی ادیان» ترجمه کرد. البته تطبیق نه به این معنی که آنها را با هم مقایسه کنیم. وقتی در اصول هومانیزم اسپیریچوالیسم (معنویت‌گرایی انسانی) ما از جهان‌شناسی صحبت می‌کنیم و از معنویت صحبت می‌کنیم که «دو» فی در آن مطرح است. چرا که بدون تنزیه، تشبیه هم معنی ندارد. به دلیل همین «دو» که در مسأله وجود دارد، من آئین چینی را شرح می‌دهم تا شاگردان آگاهیهای لازم را داشته باشند.

دلیل آنکه اول آئین چینی را درس می‌دهم این است که در آئین چینی دوگانگی که از واحد حاصل می‌شود مطرح است. یعنی همان «یین» و «یانگ» که مثل نور و سایه یا تاریکی و روشنائی در فرهنگ اسلامی است. «یین» تاریکی است و «یانگ» روشنائی، «یین» زن است و «یانگ» مرد. «یین» قابلیت است و «یانگ» فاعلیت. این جنبه دوگانگی در آئین چین فقط از همین دو کلمه سرخوردار است و از آنجا که در فرهنگ اسلامی اصطلاحات زیادی وجود دارد، با مقایسه اسلام با آئین‌های شرقی مشکلات اولیه را برای دانشجویان از بین می‌برم.

سنتها و اثنی‌عشرها و امامیه‌ها و از دیگر فرقه‌های اسلامی نیز در کلاسهای من شرکت می‌کردند. افرادی که علی‌رغم اختلافات ملی و نژادی با یکدیگر یگانه‌اند و یک فرهنگ دینی واحد را اراده می‌کنند.

در دانشگاههای دیگر آمریکا کلمه «اسلام» به معنای یک حکومت سیاسی تلقی می‌شود، اما در دانشگاه من واقعاً به صورت یک مسأله روحی و معنوی و سنتی جلوه می‌کند، و همین امر باعث شده کلاسهای درس من بسیار خوب باشد.

نامه فرهنگ: برای بار نخست چطور شد که به فرهنگ و تمدن اسلامی علاقه پیدا کردید؟

جیمز موریس: با اینکه مسأله ساده‌ای به نظر می‌رسد اما توضیح آن مشکل است. اولین چیزی که در برقراری این ارتباط در زندگی من تأثیر داشت، خواندن شعری از مولوی از ترجمه انگلیسی مثنوی او بود. بعد از خواندن آن شعر، کنجکاوی عقلی و روحی خاصی پیدا کردم و به فلسفه روی آوردم. در دوره لیسانس در دانشگاه شیکاگو فهمیدم که بسیاری از فیلسوفها هستند که در غرب مجهول مانده‌اند و شروع کردم به مطالعه زبان عربی و مطالعه آثار متفکرین اسلامی. اما چون مطالعه زبان عربی در آمریکا برایم مشکل بود، بورس گرفتم و رفتم به مراکش و در آنجا عربی را یاد گرفتم. مراکش یک چهارراه فرهنگهای مختلف است و مردم آنجا از لحاظ فرهنگی از تنوع بسیاری برخوردارند؛ یا عرب هستند یا بربر یا کلمی و یا مسلمان و این باعث شد که من در مراکش بسیار راحت باشم و بعد که برای ادامه عربی و مطالعه قرآن به فرانسه رفتم در آنجا هم بیشتر دوستان من از عربها بودند. آنها چقدر خوب و واقعاً عارف بودند. بعدها هم که به ایران آمدم، همین احساس را نسبت به ایرانیها داشتم.

پروفسور ساجیکو موراتا: خیلی وقت پیش، بعد از این که در دانشگاه، حقوق خواندم علاقه‌مند شدم که در زمینه فقه اسلامی مطالعه کنم. به ایران آمدم، ولی به هیچ

**• دکتر بینا: اگر قرار است در برابر بحران مقاومت کرده و بر آن چیره شویم، این امر فقط با توسل به مفهوم اصیل سنت امکان پذیر خواهد بود.**



به ایران آمدم و در دانشگاه صنعتی اصفهان مشغول به تدریس شدم.

**نامه فرهنگ:** سؤال خود را به این صورت مطرح می‌کنم که چه عناصر خاصی فرهنگ و تمدن اسلامی را از سایر فرهنگها و تمدنها جدا می‌کند؟ یعنی چه خصوصاتی وجود دارد که ما بر اثر آنها به این نحوه تلقی از زندگی و حیات بشری می‌گوییم فرهنگ و تمدن اسلامی. آقای پروفیسور چیتیک اگر لطف کنند و در این زمینه توضیحاتی را ارائه کنند متشکر می‌شویم.

**پروفیسور چیتیک:** البته این سؤال بسیار مشکل و پیچیده است و برای اینکه وارد راههای فرعی آن نشویم به صورت یک مثال ساده و اسلامی نظر خود را می‌گویم. و آن این دستور صریح قرآنی است که دین در دو مرتبه اصلی جلوه می‌کند که یکی از آنها توحید است که بین ادیان مشترک است؛ و به نظر من توحید تنها راه حصول وحدت است، یعنی اگر ما موحد باشیم آنگاه وحدت هم برقرار می‌شود. از اصول تمدن، وحدت است و تمدن بدون وحدت یک تشتت است یعنی چیزی نخواهد بود که ارکان تمدن را به هم متصل کند. پس در مرحله اول چیزی که در بین تمدنها مشترک است توحید است و قرآن هم صریحاً این را می‌گوید که تمام رُسل و انبیا پیامشان همین بوده است. متها چیزی که در قرآن بسیار صریح است، این است که پیام هر رسول با پیام رسول دیگر فرق می‌کند. شرع اسلام از قرآن و سنت سرچشمه می‌گیرد، ولی توحید از قرآن نیست؛ توحید از وجود است؛ توحید از انسان است؛ توحید از فطرت است؛ توحید از انسانیت است و تمدن، اصلاً بدون توحید برقرار نمی‌شود. پس می‌توان گفت تمدنی که توحید نداشته باشد، تمدن نیست، یعنی تمدن واقعی نیست. پس می‌توانیم بپرسیم که تمدن جدید آیا تمدن هست یا نیست؟ به نظر من نیست، چون توحید ندارد؛ یعنی مجموعه متشتتی است از چیزهای پراکنده.

بعد از انتشار کتاب اخیرم که با عنوان اسلام چاپ شده است، خیلی از مسلمانان کشورهای دیگر به من نامه نوشتند و گفتند که این کتاب برای فهم جهان‌بینی اسلام فوق‌العاده کمک می‌کند.

به همین دلیل به فکر رسید کتاب دیگری بنویسم که ترتیب آن برعکس باشد؛ چرا که کتاب قبلی جهان‌بینی اسلامی را از دیدگاه آئین چینی مورد مطالعه قرار داده بود ولی در این کتاب می‌خواهم آئین چینی را از دیدگاه اسلامی بررسی کنم. البته این کار چند سال طول می‌کشد. **نامه فرهنگ:** آقای بینا شما هم لطفاً کسی در مورد سابقه تحصیلات خود مطالبی بفرمائید.

**دکتر بینا مطلق:** من در اواخر دوران دبیرستان به فلسفه علاقه پیدا کرده بودم ولی در آن زمان امکان دسترسی به کتاب خیلی کم بود و چون ریاضی من خوب بود به دانشکده فنی رفتم و چون بورسیه شرکت نفت بودم، یک سال به انگلستان فرستاده شدم و در آنجا از بدو ورود شروع کردم به خواندن کتابهای فلسفه و به تدریج علاقه من به مهندسی شیمی از بین رفت. در آن زمان اسم فلاسفه بزرگ را که می‌شنیدم عموماً آلمانی بودند. پس تصمیم گرفتم که به آلمان بروم و فلسفه بخوانم. حدود ۷ سال در آلمان در دانشگاه گوتینگن صبح تا شب مشغول خواندن فلسفه بودم و کتابها را زیر و رو می‌کردم و هرچه می‌خواندم مشکلات و سؤالات من بیشتر می‌شد. در طی این مدت عموماً با این سؤالات مواجه می‌شدم که من کیستم و خدا کیست و روح کیست و درباره این سؤالات فکر می‌کردم. اول فکر می‌کردم در فلسفه این مشکلات حل می‌شود ولی هرچه می‌خواندم مسأله برایم پیچیده‌تر می‌شد. در همین زمان به کتابهای گنون برخورددم و با آن کتابها بود که مسیر فکری من عوض شد و از آن به بعد بیشتر به مطالعه ادیان مختلف پرداختم. بالاچار فلسفه را تمام کردم، چون می‌بایست مدرکی داشته باشم. بعد از آن هم در دانشگاه لوزان ریاضی خواندم تا اینکه در سال ۵۶

• دکتر چیتیک: در تمدن مدرن  
فراموشی غلبه دارد، در حالیکه  
در تمدن اسلامی، تا زمانی که  
اسلامی است، یاد و آگاهی خدا  
غلبه دارد.

• دکتر پینا: اگر مسلمانها به  
معنای درست و اصلی سنت  
برگردند و این حجایی را که بر اثر  
تعلیم و تربیت جدید غربی،  
روی این مفهوم کشیده شده، کنار  
بزنند، امکان بقاء و ادامه حیات  
برای فرهنگ و تمدن اسلامی  
وجود دارد.

پس مورد مشترک در ادیان توحید است و امر  
جداکننده آنها شریعت پیغمبر است که در اسلام این  
شریعت از قرآن و سنت سرچشمه می گیرد. سنت به معنی  
خاص اسلامی یعنی سنت پیامبر، بنابراین هر تمدن برای  
خود سنتی دارد که به پیغمبران آن تمدن برمی گردد. و اینها  
با هم متفاوت است؛ مثلاً نماز در این سنت کاملاً با نماز  
در آن سنت متفاوت است؛ منتها توحید در همه مشترک  
است و همه آخر به یک اصل برمی گردد.

پروفسور موریس: اولین چیزی را که می خواهم  
توضیح دهم به کثرت فرهنگها و تمدنهای اسلامی و اینکه  
چه تفاوتهایی میان اینها و تمدنهای دیگر وجود دارد،  
مربوط می شود. به نظر من این مسأله، مسأله و سؤال  
مهمی برای یک فرد مسلمان عاقل و عاقل نیست. بطور  
مثال برای یک مسلمان افغانی که در میان کوهها زندگی  
می کند، مهم نیست که آیا او مسلمان است و دین او یا  
دیگران در دیگر نقاط دنیا فرق دارد یا نه. یعنی برای آنها  
مهم فقط زرتشتی بودن یا کلیبی بودن یا مسیحی بودن  
است و تمدن و فرهنگ برای آنها مهم نیست، چرا که آنها  
با هم در یک فرهنگ زندگی کرده اند.

مسأله دیگری که اینجا مطرح می شود، مسأله  
اختلافهایی است که در درون یک سنت یا یک دین  
وجود می آید.

یکی از عواملی که باعث درگیریهای داخلی تا ده سال  
بعد از رحلت پیامبر اکرم شده بود، پراکندگی ادراکات  
مختلف از فرهنگ اسلام بود. در واقع مشکل و درگیری  
که خوارج با شیعه داشتند ناشی از کج فهمی آنها از مفهوم  
اسلام بود و دشمنان دیگر اسلام درک دیگری از مسائل  
داشتند. همین مورد باعث آشتیگیاها و درگیریها شد. من  
معتقدم که روند کلی حرکت مسلمانان در جهت غلبه بر این

مشکلات بود و این خاصیت فرهنگهای اسلامی است.  
به نظر من اگر شما به علل و پیدایش جوامع اسلامی  
نگاهی بکنید، می بینید که در این جوامع چگونه والدین به  
فرزندانشان ارزشهای دینی را منتقل می کنند؛ بچه ها با نگاه  
به عملکرد والدین خود با این معارف آشنا می شوند.

اگر ما به صورتی جدی تر به عوامل پیدایی تمدن  
اسلامی توجه بکنیم، می بینیم که این شکوفایی، حاصل  
کار سلاطین و حاکمان وقت نیست، بلکه خود مردم  
هستند که آن شکوفایی را به وجود آورده اند.

این سلاطین نبودند که بناهای ارزشمند تاریخی را  
ایجاد کردند، بلکه خود مردم بودند که در دهکده ها و  
جوامع کوچکشان به ارزشهای اسلامی بها دادند.

نکته مهم، تلاش صادقانه ای است که مردم برای حفظ  
قرآن و سنت کرده اند. به خاطر داشته باشید که مسلمانان  
سته های اسلامی را به صورت آکادمیک قرا نگرفته اند؛  
بلکه اینها را از طریق رسوم، آداب و ارتباطات معنوی که  
با هم داشتند، به دست آورده اند. به نظر من پیدایش  
فرهنگ اسلامی توسط خود مردم بوده و عامل اصلی آن  
مارست در جهت احیای جوامع اسلامی بوده است. به  
همین دلیل شما نمی توانید به معیار خاصی برای حفظ و  
احیاء و ادامه روند فرهنگ و تمدن اسلامی دست پیدا  
کنید. چون مسلمانان جدیدی به جامعه اسلامی  
می پیوندند و وضعیت جدیدی حاصل شده است که در  
آینده به آن به صورت دقیق تر پرداخت.

پروفسور ساچیکو موراتا: جواب این سؤال واقعاً  
مشکل است، من فکر می کنم هر دینی اقلاً دو مرتبه دارد؛  
یکی ظاهر و دیگری باطن. اگر از جنبه ظاهر نگاه کنیم،  
آنچه که فرهنگ و تمدن اسلامی را از سایر ادیان جدا  
می کند جنبه شریعت آن است، اما اگر به باطن اسلام نگاه

**\* دکتر موراتا: هر دینی حداقل  
 دو مرتبه دارد؛ یکی ظاهر و  
 دیگری باطن. در جنبه ظاهری  
 آنچه فرهنگ و تمدن اسلامی را  
 از دیگر ادیان جدا می‌سازد  
 "شریعت" آن است؛ اما باطن آن  
 شباهت زیادی با ادیان دیگر  
 شرقی دارد.**



می‌کند. و این امتیاز خیلی بزرگ برای فرهنگ و تمدن اسلامی است.

**دکتر پینا:** همان‌طور که آقای چیتیک گفتند، توحید بین همه فرهنگهای دینی مشترک است و این نبوت است که ستهای متفاوت را ایجاد می‌کند و خیلی ساده بیان می‌شود. اگر بخواهیم چگونگی تفاوت و تمایز فرهنگ اسلامی با فرهنگهای دیگر را، مثل فرهنگ و تمدن غربی امروز، در نظر بگیریم باید دقت بیشتری داشته باشیم و به سادگی نمی‌توان یک تمدن دینی را از تمدن دینی دیگر جدا کرد؛ به علاوه تأکید می‌کنم که تفاوت دینها نسبت به آن اشتراک اصلی که همان وحدت درونی آنهاست، خیلی ثانوی‌ترند. و همه اینها در یک هدف و در تقابل صد و هشتاد درجه‌ای با تمدن عدم فرهنگ که اسمش تمدن امروزی است قرار دارند.

**نامه فرهنگ:** از آقای پروفیسور چیتیک خواهش می‌کنیم در زمینه تمایز یا تشابه مفاهیم فرهنگ و تمدن صحبت بفرمایند.

**پروفیسور چیتیک:** جواب این بحث از مفهوم لغات سرچشمه می‌گیرد؛ اینها مفاهیم زنده‌ای هستند و مردمی که درون آن قرار دارند متوجه چگونگی آن نیستند، مثل ماهی که آب را حس نمی‌کند.

دنای امروز هم اینگونه است؛ مسلمانان هم تا از اسلام بیرون کشیده شدند، گفتند: ما مسلمان هستیم. در متون اسلامی قدیم تا قرن ۱۹، بیشتر بحث از خداست ولی یکدفعه همگان از اسلام صحبت می‌کنند. یعنی وقتی متوجه شدند که این اسلام غیر از کارهایی است که تا حالا انجام می‌دادند و در یک موقعیت جدیدی قرار گرفته‌اند و با سنت قدیم گسستگی پیدا کرده‌اند، در جستجوی معنی کردن اسلام و تمدن اسلامی برآمدند. دو کلمه تمدن و

کنیم، اسلام شباهت عمیقی با آیینهای شرقی دیگر دارد.

**نامه فرهنگ:** به این صورت که شما می‌فرمائید قصد مقایسه بین فرهنگها و تمدنهای دینی است. اگر بخواهیم بر سر وجوه اختلاف بین فرهنگ و تمدن جدید که خصلت سکولار و دین‌زدا دارد و فرهنگ و تمدن اسلامی بحث کنیم، این رابطه به چه صورت برقرار می‌شود.

**پروفیسور موراتا:** کلمه سکولار را که شما بکار بردید فقط به اسلام مربوط نمی‌شود. برای اینکه سکولار به معنی جدا کردن دین (به مفهوم کلی) از وجود بشر است. ببینید، مسیحیها فقط روزهای یکشنبه به کلیسا می‌روند و در حالی که در اسلام این‌گونه نیست که مسلمانان فقط به مسجد بروند و نماز بخوانند. اسلام، تمام روش زندگی است و به این خاطر است که اسلام با بقیه ادیان تفاوت پیدا می‌کند. به غیر از این مسأله اسلام جنبه عرفانی هم دارد؛ جنبه‌ای که معنویات مردم براساس آن شناخته می‌شود و علاوه بر آن روش زندگی مردم از طریق شریعت تعیین می‌شود. اگر درباره آیین بودایی صحبت می‌کنیم در مرحله اول معنویت است، در صورتی که امروزه آیین مسیحیت به این صورت نیست. مشکلات آنها از اینجا شروع شده است. به نظر من تمام مسیحیان سر درگم هستند و نمی‌دانند چه کار باید بکنند و چه کار نباید بکنند. اسلام خیلی روشن می‌گوید چه کار بکن و چه کار نکن. و بر همین اساس الگوی فرهنگ و تمدن اسلامی شکل می‌گیرد. در اسلام انسان آزاد است که هر کاری را که دلش می‌خواهد بکند، مگر اینکه آن کار در دستورات خداوند نهی شده باشد. منتهی دو اسلام اصل اساسی توحید است؛ هر چیزی می‌تواند در این فرهنگ جا داشته باشد به شرطی که با توحید سازگار باشد. پس باید دانست که این توحید است که جهان اسلام را از غرب جدا

فرهنگ نیز همین حالت را دارد. یعنی در حال حاضر این کلمات به معنایی که قبلاً بکار می‌رفته، بکار نمی‌رود. یعنی این کلمات از قرن ۱۹ به بعد مطرح می‌شود. و چون در غرب هم متوجه شدند که دیگر فرهنگ و تمدن را از دست داده‌اند، تازه این کلمات مطرح شد.

**نامه فرهنگ:** آقای پروفیسور، اگر اظهارات شما را درست فهمیده باشیم، باید این‌طور بگوییم هنگامی که حیات تاریخی اسلامی دچار افول می‌شود، تازه در آن زمان است که از فرهنگ و تمدن اسلامی پرسش می‌کنیم. یعنی وقتی از حقیقت این فرهنگ و تمدن بریده می‌شویم این سؤال پیش می‌آید و زمانی که در اوج فرهنگ و تمدن اسلامی هستیم چنین سؤالی مطرح نیست.

**پروفیسور چیتیک:** بله، دقیقاً همین‌طور است. اگر بگوییم که تمدن چیز خوبی است و برای آن ارزشی قائل شویم، آن ارزش به جنبه انس بشر با خدا برمی‌گردد؛ یعنی آن جنبه الهی و آن توحید. در حالی که قسمت شرک هر تمدن، قسمت منفی آن است. در مراحل مختلف تاریخ انسانیت می‌توانیم بگوییم که مثلاً در این قسمت تاریخ، انس با خدا قویتر است و در دورانهای دیگر فراموشی غلبه دارد. به نظر من در تمدن مدرن فراموشی غلبه دارد، در حالی که تمدن اسلامی تا زمانی که اسلامی است، در آن یاد و آگاهی خدا غلبه دارد. موضوع این است که الان چه چیزی غلبه دارد.

**پروفیسور موریس:** به همین دلیل است که در جوامع متمدن امروزی (با تمدن غربی) بحران اجتماعی و اخلاقی وجود دارد.

می‌دانیم که در جوامع غربی مردم به دولت پول می‌دهند تا مورد حمایت واقع شوند، مثل سیستمهای امنیتی، درمانی و ... بنابراین در آنجا شما احتیاج به ازدواج و تشکیل خانواده ندارید و به این دلیل که مورد حمایت عاطفی کسی قرار بگیرید، ازدواج نمی‌کنید. بنابراین دلیلی برای ادامه زندگی مشترک وجود ندارد و نتیجه این مسائل در زندگی افراد خیلی وحشتناک است. مردم کم‌کم دارند دچار حالت تشنگی عجیبی می‌شوند و نمی‌توانند این تغییرات را حس کنند. این جابجایی تمرکز که بین خانواده و دولت پیش آمده، واقعاً برای بشریت خطرناک است.

در گذشته حکومتها و دولتها در برابر خانواده قدرت خیلی کمی داشتند و این خانواده‌ها بودند که نقش اساسی و اصلی را ایفا می‌کردند و مردم در قالب قبیله‌ها نقش بیشتری را در خانواده به عهده داشتند.

**نامه فرهنگ:** این سؤالی که مطرح می‌شود اصلاً به این معنا نیست که بخواهیم آینده را پیشگویی یا پیش‌بینی کنیم. بلکه با توجه به گذشته تاریخی و وضعیت معاصر فرهنگ و تمدن اسلامی و با نظر به امکاناتی که فراروی

**\* دکتر چیتیک: ارزش تمدن به جنبه انس بشر با خدا برمی‌گردد، یعنی جنبه الهی و توحید. قسمت شرک هر تمدن، قسمت منفی آن است.**

جوامع اسلامی قرار دارد، می‌خواهیم بهرسم از نظر شما فرهنگ و تمدن اسلامی چه آینده‌ای می‌تواند داشته باشد؟

**دکتر بینا:** پیشگویی و پیش‌بینی که کار ما نیست. به نظر من اگر مسلمانها به معنی دوست و اصلی سنت برگردند و این حجابی را که بر اثر تعلیم و تربیت جدید غربی، روی این مفهوم کشیده شده کنار بزنند، امکان بقاء و ادامه حیات برای فرهنگ و تمدن اسلامی، وجود دارد، ولی اگر خدای ناکرده جریانی که فعلاً هست ادامه پیدا بکند، ممکن است بشود گفت که آینده بسیار درخشان نخواهد بود.

**نامه فرهنگ:** آیا این مسأله که احتمال می‌دهید فرهنگ و تمدن اسلامی آینده درخشانی نداشته باشد با مآثورات و اعتقاداتی که ناشی از همین فرهنگ است قابل تطبیق خواهد بود؟

**دکتر بینا:** از نظر معقول می‌گویند هرچه آغازی داشت، انتهایی هم باید داشته باشد، قرار نیست در روی زمین چیزی ابدی باشد؛ تاریخ وسعت زیادی دارد و هیچ تمدنی تاکنون باقی نمانده که پنجاه هزار سال از آن گذشته باشد.

**نامه فرهنگ:** بحث فقط تمدن اسلامی نیست، بلکه فرهنگ و تمدن اسلامی باهم مطرح است.

**دکتر بینا:** آخر مسأله اینجاست که من واقعاً نمی‌خواهم وارد بحث اختلاف بین فرهنگ و تمدن بشوم و نمی‌دانم چگونه باید این تفاوت را حل کرد. به هر حال اگر بحرانی نبود اینقدر درباره‌اش صحبت نمی‌شد، پس مثل اینکه واقعاً خبری هست.

در مورد آینده فرهنگ و تمدن بشر شاید بشود با استناد به نوشته‌های گون بهتر صحبت کرد، چون بهتر از

چه که من الان می‌خواهم بگویم در آن جا بیان شده است. ایشان کتابی نوشته‌اند به عنوان بحران دنیای متجدد می‌اینکه بالاخره بحرانی در دنیای جدید وجود دارد. از آن دید اگر بخواهیم نگاه کنیم، آنچه که مشخصه امروز است همانند از آب گرفته شدن ماهی است. به علت اینکه بیزهای دیگر و جدیدی آمده و می‌خواهد خود را ایگزین مفاهیم سنتی بکند.

اینکه این بحران تا کجا می‌تواند پیش برود، خدا نداند. اگر قرار است که در برابر آن مقاومت کرد و بر آن پره شد فقط و فقط با توسل به مفهوم اصیل سنت امکان‌پذیر خواهد بود. ببینید خداوند در قرآن می‌فرماید: «انزلوا یستبدلوا قوماً غیرکم ثم لایکونوا امثالکم»

اگر خدا بخواهد می‌تواند از هر گوشه دنیا دوباره مسلمانان اصیل ایجاد بکند. اینکه بگوییم آینده فرهنگ و تمدن اسلامی چطور می‌شود واقعاً در دست ما نیست. در تن مختلف، از جمله اسلام، اشاره به وضعیتی که از آن عنوان "آخر زمان" تعبیر می‌شود، وجود دارد.

طبق این تعلیمات باید منتظر چنین وضعیتی باشیم، می‌وقت آن را نمی‌توان گفت. یعنی اگر وضع حال متعلق انتهای این دوره باشد جواب روشن است که به کجا خواهد انجامید.

البته اینکه می‌گوییم یک مسأله‌ای باید اتفاق بیفتد، از ما اسقاط وظیفه نمی‌کند، همواره در هر زمان، در ل، وسط و آخر هر دوران که باشیم، وظیفه ما دنبال کردن حق و نزدیک شدن به حق و دوری از باطل است می‌در وضعیت فعلی چنین به نظر می‌رسد که این گونه شد. مثل اینکه در این دوران، آن چیزی که آقای چیتیک عنوان انس با خدا نام بردند، چندان وجود ندارد.

نامه فرهنگ: آیا ما به جایی خواهیم رسید که دیگر مثلاً راجع به فرهنگ و تمدن اسلامی موضوعیت داشته باشد. و در واقع به متن این فرهنگ و تمدن رجوع نیم یعنی به همان وجه انس برگردیم.

پروفسور چیتیک: این برمی‌گردد به اینکه ما چه کار می‌توانیم بکنیم. من موافق نظر آقای موریس هستم. زیرا اشتباه می‌کنیم وقتی جامعه یا دولت را مسئول این بحران می‌دانیم. این وضعیت به فرد فرد بشریت می‌گردد. فرد فرد ما آزاد هستیم، هر کدام از ما می‌توانیم برای خودمان کاری بکنیم. اشتباه اینجا است که بخواهیم دیگران را درست کنیم؛ اول خودت را درست کن بقیه به دست خداوند درست می‌شوند. اشتباه بزرگ روز این است که همه می‌خواهند دیگران را درست کنند. به خودشان توجه نمی‌کنند که اشکالات کلی از نفس خودشان بوجود می‌آید.

پروفسور موراتا: واقعاً این مسأله بسیار مشکلی است، ولی من معتقد هستم اگر بخواهیم اسلام را به معنی

واقعی حفظ کنیم، چاره‌ای نداریم جز اینکه هر دو جنبه باطنی و ظاهری آن را در نظر بگیریم؛ بدون شناخت باطنی دین حفظ ظاهر آن هم خیلی مشکل است. برای اینکه ظاهرسازی کار ریشه‌ای نیست. و این مسأله‌ای است که به راحتی نمی‌توانیم از آن غافل بشویم. در آیین کنفوسیوسی آمده است که اگر می‌خواهی کشورداری بکنی می‌بایست اول شهر کوچکی را اداره کنی. اگر می‌خواهی شهر کوچکی را اداره کنی باید خانواده خودت را اداره بکنی و اگر می‌خواهی خانواده‌ات را اداره کنی می‌بایست حتماً بتوانی خودت را اداره کنی.

پس مسأله مهم شناخت فردیت انسانی است. عصاره وجود انسان در شناخت نهفته است، شناخت انسان همان شناخت خدا است. من فکر کنم روی این جنبه باید خیلی زیاد تکیه کنیم تا بتوانیم ارزشهای فرهنگ و تمدن اسلامی را حفظ کنیم.

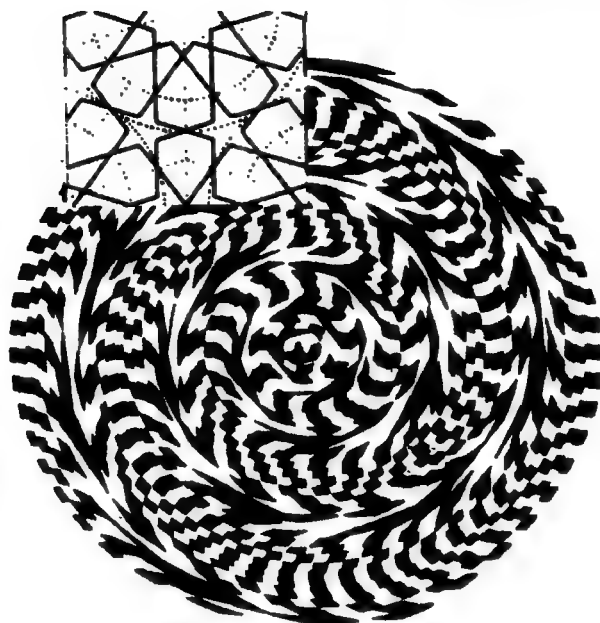
نامه فرهنگ: پس اگر بخواهیم جمع‌بندی کلی بر اساس نظرات طرح شده انجام دهیم، باید بگوییم برای احیای ارزشهای اصیل فرهنگ و تمدن اسلامی، باید مسلمانان بطور کلی به خودشان برگردند و در صدد احیای حیثیت تاریخی خودشان باشند؛ یعنی در واقع به قلب خودشان رجوع کنند و خودشان را اصلاح کنند و این قضیه خودش منتهی به احیای فرهنگ و تمدن اسلامی خواهد شد.



# کثرت‌گرایی در تفکر مذهبی

## در قرن ۳ و ۴ هجری

دکتر محمد مجتهد شبستری





**\* کثرت‌گرایی که در قرن سوم و چهارم هجری در بلاد اسلام دیده می‌شود، نوعی کثرت‌گرایی است که در داخل عقل دینی وجود دارد و نوعی تعقل دینی است که با تعقل فلسفی یونانی کاملاً تفاوت داشته است.**

جهان‌شناسی قابل توجه است، مانند فعالیت اشخاصی مانند ابوالنهریل، نظام و دیگران در زمینه‌هایی مثل به میان آوردن نظریه جواهر فرد، تشکّل عالم اجسام از اتمها، نظریات مربوط به حرکت، گزند و فساد، تولد افعال انسان و مانند اینها. صرف توجه به جهان‌شناسی و بیرون آمدن از افکار خالص مذهبی، نکته‌ای است که توجه را به خود جلب می‌کند، گرچه این جهان‌شناسی از دید معتزله مقدمه تفکر دینی، یا به تعبیر دیگر مقدمه خداشناسی بود. در اینجا لازم است به این مسأله اشاره کوتاهی داشته باشم که متکلمان معتزله، به عنوان متفکران دینی و مدافعان اسلام، چرا به جهان‌شناسی پرداختند و طرح افکاری مانند تشکّل عالم اجسام از جوهر خرد یا بحث در حرکت و مانند اینها به خداشناسی معتزله چه ربطی داشت؟ بررسی کتب کلام نشان می‌دهد که آنچه معتزله را به این امر واداشت، این بود که اینها خود را موظف می‌دیدند به مسأله دینی را به یکدیگر مربوط کنند و از آنها تلفیقی بوجود بیاورند. یکی از آن مسائل، مسأله آفرینش، یک مسأله دیگر، مسأله قدوت مطلقه خداوند و مسأله آخر، علم مطلقه خداوند بود. معتزله تلاش می‌کردند با ارائه نوعی جهان‌شناسی، مسأله آفرینش را معقول سازند. آفرینش دقیقاً یک تعبیر مذهبی بود و در متن قرآن و حدیث، بروی آن تکیه شده بود: به عبارت دیگر آفرینش، با آنچه در مسائل علت و معلول و حرکت فلسفه یونان مطرح می‌شد و همچنین با آنچه در نظریه صدور و فیض فلسفه افلاطون و نوافلاطونی وجود داشت، تفاوت داشت. در تصور عمومی از آفرینش، مسأله آفریدن از عدم و اینکه چیزی که نیست بود می‌شود، مطرح بوده، مسأله‌ای که با مسأله حدوث زمانی قرین می‌شد. تصور آفرینش، تصور حدوث زمانی را لازم داشت و به عبارت دیگر این تصور را لازم داشت که چه چیز آفریده می‌شود؟ در متون دینی، آفرینش به خداوندی که قدرت مطلقه دارد

بنده در این مطلب کوتاه می‌کوشم مروری داشته باشم بر وضعیت تفکر مذهبی مسلمین در قرن سوم و چهارم هجری و البته بیشتر سخن اینجانب معطوف است به قرن چهارم هجری. تعبیر کثرت‌گرایی که در عنوان مطلب آمده است، معمولاً با عنوان پلورالیزم دینی مترادف انگاشته می‌شود، اما آنچه در اینجا منظور نظر است با آنچه پلورالیزم دینی نامیده می‌شود متفاوت است: پلورالیزم که امروزه مطرح است، ناشی از گستردگی و فراوانی مکاتب فلسفی و اندیشه‌های بشری و قرار گرفتن تفکرات دینی در کنار این تفکرات غیر دینی است؛ ولی آن کثرت‌گرایی که در قرن سوم و چهارم هجری در بلاد اسلام دیده می‌شود، نوعی کثرت‌گرایی است که در داخل عقل دینی وجود دارد و اصولاً منظور از تعقل کلامی در آن قرون، نوعی تعقل دینی است که با تعقل فلسفی یونانی کاملاً تفاوت داشته است. در تعقل دینی دو قرن سوم و چهارم هجری (به‌خصوص قرن چهارم) تلاش بر این بوده است که محتوای ایمانی به صورت معقول در بیاید؛ نه اینکه افراد صرفاً از راه خرد، (از نوع خرد فلسفی یونانی) و منهای محتوای ایمانی به حقیقت دینی برسند. این چیزی است که فلاسفه اسلامی آن را دنبال می‌کردند و البته در اینکه موفق بودند یا نه، فعلاً در این زمینه سخنی نمی‌گویم. اما مسأله متکلمان، عقل دینی بود. در این عقل دینی، کثرت‌گرایی وجود داشت و در اینجا جنبه‌های مختلفی از این کثرت‌گرایی را عرض می‌کنم. یک مسأله، جریان نیرومند تفکر معتزلی است که همه بخوبی آن را می‌شناسیم. در کتاب *فصل الاعتزال و طبقات المعتزله* اثر قاضی عبدالجبار، در موارد متعددی تصریح می‌شود که تفاوت معتزله با دیگران در این است «که ما می‌خواهیم درباره مفاهیم دینی با تعقل سخن بگوییم، ولی دیگران می‌خواهند با تقلید سخن بگویند». معتزله عقل‌گرایی دینی وسیعی را آغاز کرده بودند و مباحث وسیع آنها در

# ● فهم کلام، مستلزم عبور از کلام به متکلم است؛ کلام را نمی‌شود تنها یک ساختار زبانی دانست و با فهم آن ساختار زبانی مطلب را فهمید.

برسند که حداقل اشکالات عقلی و حداقل ناهماهنگی را با تفکر دینی داشته باشد و نیز بتواند زمینه را برای تفکر دینی آماده کند. از جانب سوم ما می‌بینیم که در مباحثی چون توحید و عقل و حکمت و سایر صفات خداوند نیز، بحث‌های گسترده‌ای مطرح می‌شود. برای اولین مرتبه، این معتزله بودند که تعبیر صفت و صفات خداوند را بکار بردند و این تعبیر از ابداعات معتزله است و این ابداع برای این بود که بتوانند تصویری عقلی از خداوندی ارائه کنند که در کتاب و سنت وجود داشت. یک نوع دیگر از عقل‌گرایی که در این عصر بوسیله معتزله مطرح می‌شود، مسائلی است که کسانی مانند عبدالجبار همدانی در علم تفسیر مطرح کرده‌اند که امروزه در غرب به آن هرمنوتیک گفته می‌شود؛ بنده در مطالعاتی که در نوشته‌های متکلمین معتزله داشتم، دیدم که شخصیت‌ها و متفکرانی مانند قاضی عبدالجبار، مسائلی را در هرمنوتیک مطرح کرده‌اند که برآستی با آنچه امثال شلاپرماخر و دیلتای مطرح کرده‌اند، قابل مقایسه است. قاضی عبدالجبار در کتاب شرح الاصول الخمسه و در کتاب المحکم و المتشابه فی القرآن (بخصوص این کتاب اخیر کمتر شناخته شده ولی در آن روند تفکر تعقلی اعتزالی در برخورد با متون دینی بخوبی منعکس است) عنوان می‌کند که اختلاف ما با دیگران - با اهل حدیث و اشاعره - این است که ما معتقدیم کلام هیچ متکلمی را بدون شناخت آن متکلم و صفات و حالات و موقعیت سخن گفتن آن متکلم، نمی‌توان فهمید. فهم کلام، مستلزم عبور از کلام به متکلم است. کلام را نمی‌شود تنها یک ساختار زبانی دانست و ما فهم آن ساختار زبانی مطلب را فهمید. در آنجا می‌بینیم این مسأله مطرح است که مفهوم کلام، مفهومی گسترده‌تر از آن چیزی است که بصورت عرفی کلام نامیده می‌شود. او می‌گوید که باید از کلام به سوی متکلم و حالات و صفات متکلم برویم و بعد می‌گوید ما می‌خواهیم قرآن را هم این طور بفهمیم. از آنجایی که در کلام‌های عرفی مخاطبین را با حس می‌فهمیم و می‌شناسیم، و خدا را نمی‌توانیم با

و علم مطلق دارد نسبت داده شده بود و کوشش شده بود تا مفهومی از آفرینش ارائه شود که با مقتضیات عقلی علم مطلق و قدرت مطلقه، ناسازگار نباشد. این مشغله ذهنی عمده معتزله بود و از این راه جهان‌شناسی وارد مباحث معتزله شده بود. اما نکته دیگر این بود که معتزله مباحث معرفت‌شناسی مشروحی را مطرح می‌کردند، گرچه سنخ معرفت‌شناسی معتزله با آنچه امروز تحت این عنوان فهمیده می‌شود، کاملاً متفاوت است. بخش وسیعی از کتاب‌های کلامی معتزله، و عموماً مقدمه این کتاب‌ها، مانند کتاب شرح الاصول الخمسه قاضی عبدالجبار، به بحث‌های معرفت‌شناسی اختصاص دارد؛ مباحثی مثل مسأله علم، نظر، فکر، تولد نتایج از مقدمات و امثال این چیزها. البته طرح این مطالب برای معتزله ضروری بود؛ چرا که وقتی کسانی می‌گفتند ما افکار دینی خودمان را بر مبنای تعقل پایه‌ریزی می‌کنیم و نه تقلید، مجبور بودند که این تعقل را هم معنی کنند؛ در حقیقت مباحث معرفت‌شناسی معتزله، همین معنی کردن عقل اعتزالی بود و همان طور که عرض کردم، عقل اعتزالی یک نوع عقل دینی بود و نه یک عقل فلسفی یونانی و یا نوعی از انواع دیگر از خرده‌های فلسفی. باید اضافه کنیم که این تعقل دینی اعتزالی یک شکل‌گرایی ظاهری نبود، بلکه مسأله‌ای عمیق و پر محتوا بود؛ و از این روست که ما می‌بینیم در داخل جریان اعتزال، دو گرایش نیرومند متفاوت با هم بوجود می‌آید؛ یعنی "گرایش بصره" و "گرایش بغداد". این جریان‌های فکری را شخصیت‌های مهمی چون ابوعلی و جُبَّانِی، ابوهاشم جُبَّانِی، ابوالقاسم بلخی، کمبج و بعد از آنها قاضی عبدالجبار، ابورشید نیشابوری و دیگران هدایت می‌کردند. کتاب المسائل فی الاختلاف بین البصریین و البغدادیین (اثر ابورشید نیشابوری) که اخیراً چاپ شده، به ما نشان می‌دهد که این جریان‌های فکری در میان خود اندیشمندان بصری و بغدادی معتزله مطرح بوده است. مطالعه این کتاب نشان می‌دهد که این بحث‌ها صوری نیست و برآستی آنها سعی داشته‌اند به یک جهان‌شناسی

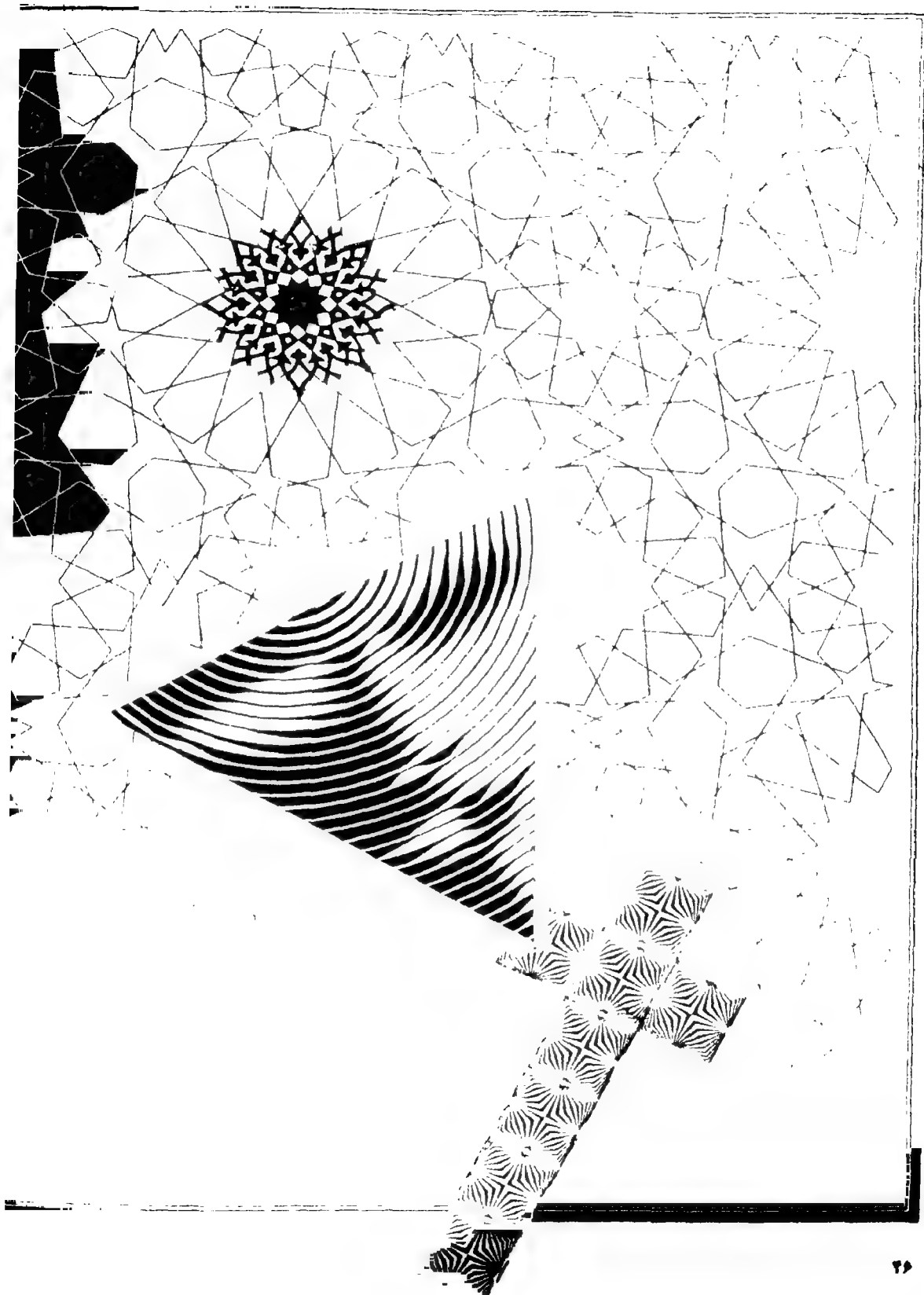
**• پلورالیزی که امروزه مطرح  
است، ناشی از گستردگی و  
فراوانی مکاتب فلسفی و  
اندیشه‌های بشری و قرار گرفتن  
تفکرات دینی در کنار این  
تفکرات غیر دینی است**

می‌گیرد که در آن فضا، همه سخنان را می‌گویند. این نکته‌ای است که توجه بنده را جلب کرده بود و در اینجا به‌طور مختصر مطرح کردم.

• این مطلب به صورت سخنرانی در نخستین سمینار بین‌المللی «فرهنگ و تمدن اسلامی» که در دهه فجر ۱۳۷۲ برگزار شد، ارائه شد و جهت درج در نامه فرهنگ مستقیماً از نوار به صورت مکتوب در آمده است.

حسن فهمیم و بشناسیم، بلکه با عقل می‌توانیم او را بشناسیم، پس باید قبلاً تعلقات خود را درباره خدا به اتمام برسانیم و یک شناخت عقلی از خدا پیدا کنیم تا بفهمیم معنای قرآن چه می‌تواند باشد. این سخن، سخن مهمی است و همانطور که عرض کردم، با مباحث جدید هرمنوتیک و تفسیر متون قابل مقایسه است.

یکی دیگر از این عقل‌گرایهای دینی شدید در جریان اعتزال مسأله فلسفه اخلاق براساس حسن و قبح عقلی است؛ در این زمینه، معتزله، مسأله را از مسئولیت انسان شروع می‌کنند و گاهی می‌بینیم که متکلمان معتزله، چنان در این باب غلو می‌کنند که به نظر می‌رسد که اینها اصلاً انسان مدار و انسان محوروند، نه خدا محور؛ حال آن که در تفکر و تعقل دینی، خدا محوری اصل و اساس است. نکته دیگری که باید اضافه کنم این است که در این دوران، تنها جریان فکری معتزلی رشد نمی‌کند، بلکه می‌بینیم که در شهر بصره، حتی جریانهای مخالف اسلام، افکار خود را اشاعه می‌دهند و جریانهای کلامی دیگری نیز افکار خود را اشاعه می‌دهند. و مکتب اشعری بوجود می‌آید که "نفس" را به گونه خاصی می‌فهمد و می‌خواهد آنچه را که از نفس فهمیده می‌شود به شیوه اشعری معقول سازد. به هر حال نتیجه‌ای که می‌شواهم بدان بوسم این است که وقتی به قرن چهارم هجری نگاه می‌کنیم، یک نوع گسترش و وسعت و سعة صدر در تفکر داخلی دینی (که یک نوع تفکر عقلی دینی است) مشاهده می‌شود. این بدین معنا نیست که کسی، کسی را تخطئه نمی‌کرد؛ تخطئه وجود داشت و حتی شدیدترین فرد عقل‌گرایان که فاضی عبدالجبار باشد، در اول کتاب فضل الاعتزال و طبقات المعتزله می‌گوید تمام تلاش ما این است که بگوئیم آن "فرقه ناجیه" که در آن حدیث معروف «انقسام امت به هفتاد و دو فرقه در خواهد آمد» گفته شده، ما معتزله هستیم. حتی آدم عقل‌گرای مثل عبدالجبار سخن از حق و باطل می‌گوید و اینکه چه کسی حق است و چه کسی حق نیست. اما این سخن گفتن در فضایی انجام



# اسلام، مسیحیت

## و تمدن نوین

محمد مسجد جامعی

م تفاوت اسلام و مسیحیت با تمدن جدید، هم به خصوصیات ذاتی این دو دین مربوط می‌شود و هم به ساختار روانی و اجتماعی پیروان آن دو دین؛ البته تا آنجا که این ساختار متاثر از این ویژگیها باشد.

واقعیت این است که اسلام و مسیحیت علی‌رغم تفاوت‌هایشان در دوران قرون وسطی، اصولاً در محدوده جوامع سنتی نقش‌های همانند داشتند و به نیازهای فردی و جمعی پیروانشان به یکسان پاسخ می‌گفتند. مسیحیت در قرون وسطی مجموعه کاملی بود که همچون اسلام تمامی ابعاد حیات فردی و اجتماعی پیروانش را در بر می‌گرفت و از این بابت تفاوتی با اسلام نداشت. اما این همانندی، و بلکه بهتر است بگوییم ایفای نقش همانند، هر جا دلائل خاص خود را داشت. اسلام دینی گسترده و جامع بود که در هر مورد و خصوصاً اگر به زندگی روزمره ارتباط پیدا می‌کرد، ضابطه و قانونی به همراه داشت. این قوانین از ذات اسلام نشأت می‌گرفت و از این رو اعتبار و اهمیت همسنگ اصول آن داشت؛ در حالی که در مورد مسیحیت داستان چنین نبود. آن سلسله قوانین و دستوراتی که این آئین را به صورت دینی درآورد که متکفل اداره امور فردی و جمعی جامعه قرون وسطایی بود، عمدتاً نه نشأت گرفته از ذات آن، بلکه مرهون اجماع کلیسائیان بود و طبیعتاً این بخش‌ها نمی‌توانست اعتباری هم‌تراز اصول و مبانی خود مسیحیت داشته باشد.

این طبیعت مذهبی و اخلاقی و در عین حال آرام و بدون تحول دوران قرون وسطی و اصولاً جوامع سنتی بود که اقتضا می‌کرد به نیازهای روزمره فردی و جمعی پاسخ دینی داده

اسلام و مسیحیت به عنوان دو دین بزرگ آسمانی، تمدن جدید را به دو گونه تجربه کرده‌اند. بخش مهمی از تفاوت موجود در مواضع این دو دین - و نیز معتقدان به آن - نسبت به تمدن نوین مرهون همین تجربه است و همین تجربه است که به تاریخ معاصر آنان شکل داده و موقعیت کنونی آنها را تعیین کرده است. مسلمانان و مسیحیان، میراث داران دو تجربه متفاوت نسبت به تمدن جدید هستند و بناچار متاثر از این تجربه بوده و خواهند بود.

این تفاوت در درجه نخست مرهون ساختمان درونی متفاوت این دو دین است؛ مسئله این نیست که تمدن جدید عمدتاً در قلمرو مسیحی شکل گرفت و به شکوفایی رسید و به همین دلیل هم از هماهنگی بیشتری با این تمدن برخوردار است، بلکه مسئله این است که این دو دین علی‌رغم اشتراک در الوهیت و اشتراک در پیام واحد نهایی دو ساختمان درونی متفاوت دارند و همین دو ساختمان متفاوت است که به اندیشه دینی و ساختار روانی و اجتماعی معتقدان به این دو، شکل داده است.

پیروان یک دین، بیش از آنکه متاثر از پیام نهایی دین خود باشند، متاثر از ساختار ایدئولوژیکی و اخلاقی و عبادی و فقهی آن دین هستند. لذا تأکید بر مشترک بودن پیام ادیان آسمانی از اهمیت ساختاری آن در تکوین خصوصیات ایدئولوژیکی و روانی و اجتماعی، پیروانش نخواهد کاست و اصولاً و عموماً همین ویژگیها است که مسیر و شکل تحولات تاریخی و فکری و اجتماعی یک دین را تعیین می‌کند.

با توجه به نکته اخیر باید گفت که برخورد

شود. در قلمرو مسیحی بهترین منبمی که می‌توانست این پاسخ را عرضه دارد، کلیسا بود و همان هم به این امر همت گماشت؛ و گر چه اصحاب کلیسا با تکیه بر مفهوم اجماع و اهمیت آن می‌کوشیدند تا به پاسخهای خود اعتباری دینی ببخشند، اما باز هم سلسله قوانین و دستوراتی که در اجماع کلیسا ریشه داشتند، نمی‌توانستند اعتباری همپایه اصولی داشته باشند که در متن اصلی وجود داشت. اما در مقابل، در اسلام مسئله چنین نبود. پاسخهای ارائه شده، در متن خود دین ریشه داشت و از همان اصول و عناصری نشأت می‌گرفت که توسط خود پیامبر ابلاغ و وضع شده بود. درست به همین علت است که این دو دین در برابر تحولاتی که به پیدایش و رشد تمدن جدید کمک کرد، دو واکنش مختلف نشان دادند. هدف این تمدن محدود کردن قلمرو دین و حاکمیت بخشیدن به اصول و ارزشهایش بود. هدفش آن بود که دین را تا حد ممکن به عقب براند و در نهایت به مجموعه‌ای از اعتقادات فردی تنزل بخشد و این نکته بدین معنی بود که دین از حضور اجتماعی و احیاناً سیاسی خود دست‌فرو شويد و صحنهٔ جامعه را ترک گوید. به هر حال اسلام و مسیحیت در برابر فشار نیرومند و فزاینده ناشی از این جریان به دو گونه پاسخ دادند و این امری طبیعی بود؛ مقاومت یک دین در لحظات بحرانی در برابر خطری که آن را تهدید می‌کند، نمی‌تواند از اصول و مبانی قطعی‌اش فراتر رود؛ نمی‌توان از آن بخشش از عناصر دینی که فاقد اعتبار لازم است، با تکیه بر تعصب مردم و برای همیشه دفاع کرد. بالاخره روزی این مقاومت درهم می‌شکند و دین به همان محدودهٔ طبیعی خود، محدود خواهد شد. از آنجا که ساختمان درونی و سمه و ضیق اسلام و مسیحیت متفاوت بود؛ در یکجا جامعیت و قوانین و دواعی غیرفردی از ذات خود دین نشأت می‌گرفت و اهمیت و اعتباری همانند اصول و مبانی آن داشت، و در جای دیگر این همه و لااقل بخش مهمی از آن، پایه در اجماع اهل کلیسا داشت. اگر چه کوشیده بودند تا این اجماع را اعتباری دینی ببخشند، اما به هر صورت این یکی از نقاط آسیب‌پذیر بود. ممکن بود کسانی با تمسک به اصول نخستین مسیحیت خود را مسیحی بدانند و نه تنها اعتبار اجماعات کلیسایی را منکر شوند،

## ● دو دین اسلام و مسیحیت علی‌رغم اشتراک در الوهیت و اشتراک در پیام واحد نهایی، از دو ساختمان درونی متفاوت برخوردارند.

بلکه اساساً ضرورت دینی مرکزیت کلیسایی را که هستهٔ مرکزی اجماع را تشکیل می‌داد، انکار کنند.

نکته اخیر موجب شد که این دو دین دوران جدید را به دوگونه تجربه کنند. مسیحیت علی‌رغم تلاشهای فراوان و عمدتاً صادقانه‌اش مجبور شد به تدریج پای در دامن کند و دواعی غیر فردی خویش را به یک سوی نهد و به محدوده‌ای که برایش تعیین شده بود تن در دهد، اما اسلام چنین مسیری را طی نکرد و نمی‌توانست هم طی کند.

اگر چه در برهه‌هایی از دوران معاصر، این دین نیز دستخوش تحولاتی کم و بیش همانند مسیحیت و ادیان دیگر گشت، اما این جریان نمی‌توانست برای همیشه ادامه یابد؛ قوانین و بخشهای غیر فردی اسلام به ذات این دین راجع می‌شد و به همین دلیل هم نمی‌توانست برای همیشه نادیده انگاشته شود. یک مسیحی می‌توانست با تمسک به اصول و مبادی اولیه مسیحیت، مسیحی بماند و قوانین غیر فردی تدوین شده توسط کلیسا را یا به کلی نادیده انگارد و یا به اجبار، شرایط جدیدی را که هدفش انکار آن بود، بپذیرد و به داعیه دفاع از تمامیت آن برنخیزد؛ چرا که آنچه تهدید می‌شد یا اصلاً از متن مسیحیت نبود و یا لااقل اهمیتی همانند اصول و مبادی آن نداشت.

در حالی که یک مسلمان نمی‌توانست چنین کند. او تا زمانی که مسلمان بود، مجبور بود اسلام را در کلیتش بپذیرد و بخشی از آن همین قوانین اجتماعی و سیاسی اسلام بود. دقیقاً به همین علت است که در طول تاریخ معاصر در قلمرو اسلامی جنبشهای فراوانی را می‌توان سراغ گرفت که در اعتراض به

هر یک چگونه تاریخ معاصر را آزموده‌اند و مایل به پی افکندن چه آینده‌ای هستند، سخنان فراوانی برای گفتن و شنیدن می‌توانند داشته باشند. مسئله مشترک ما حفظ اصول و ارزشهایی است که تحولات سریع امروز در پی معارضه با آن است. اینکه چگونه می‌توان و می‌باید این اصول را حفظ کرد، بدون آنکه نسبت به ضرورت‌های نوین بی‌تفاوت و بی‌اعتنا بمانیم، مسئله اساسی امروز و فردای ما است. واقعیت این است که یافتن پاسخ برای این معضل تا بدان حد فوری و در عین حال دشوار است که همفکری و همکاری همه موجدان و محققان به ادیان الهی را می‌طلبد و حتی می‌توان گفت هدف نهایی از تمامی این مذاکرات و تفاهم‌های متقابل، یافتن پاسخی است که همه به یکسان بدان نیاز دارند.

## • پیروان یک دین پیش از آنکه از پیام نهایی دین خود متأثر باشند، از ساختار ایدئولوژیکی و اخلاقی و عبادی و فقهی دین خود متأثرند.

بی‌اعتنائی به قوانین اسلامی صورت گرفته است؛ حال آنکه مشکل می‌توان نمونه‌های مشابهش را در قلمرو مسیحی نشان داد.

ایمن یکی از مهمترین دلایلی است که جنبش اصلاح دینی را در اسلام و مسیحیت به دو صورت متفاوت درآورده است. اگر چه در هر دو دین «هدف» پیروان دین از افزوده‌های دوران رکود و جهالت و نیز تغییر مجدد آن با توجه به اصول و مبانی نخستین آن و در پرتو اندیشه جدید و الزامات نوین بوده است، اما از آنجا که حیطه و ابعاد ذاتی آنها متفاوت بوده، لذا این اصلاح عمدتاً دو گونه تحقق یافته و به نتایج متفاوتی رسیده است.

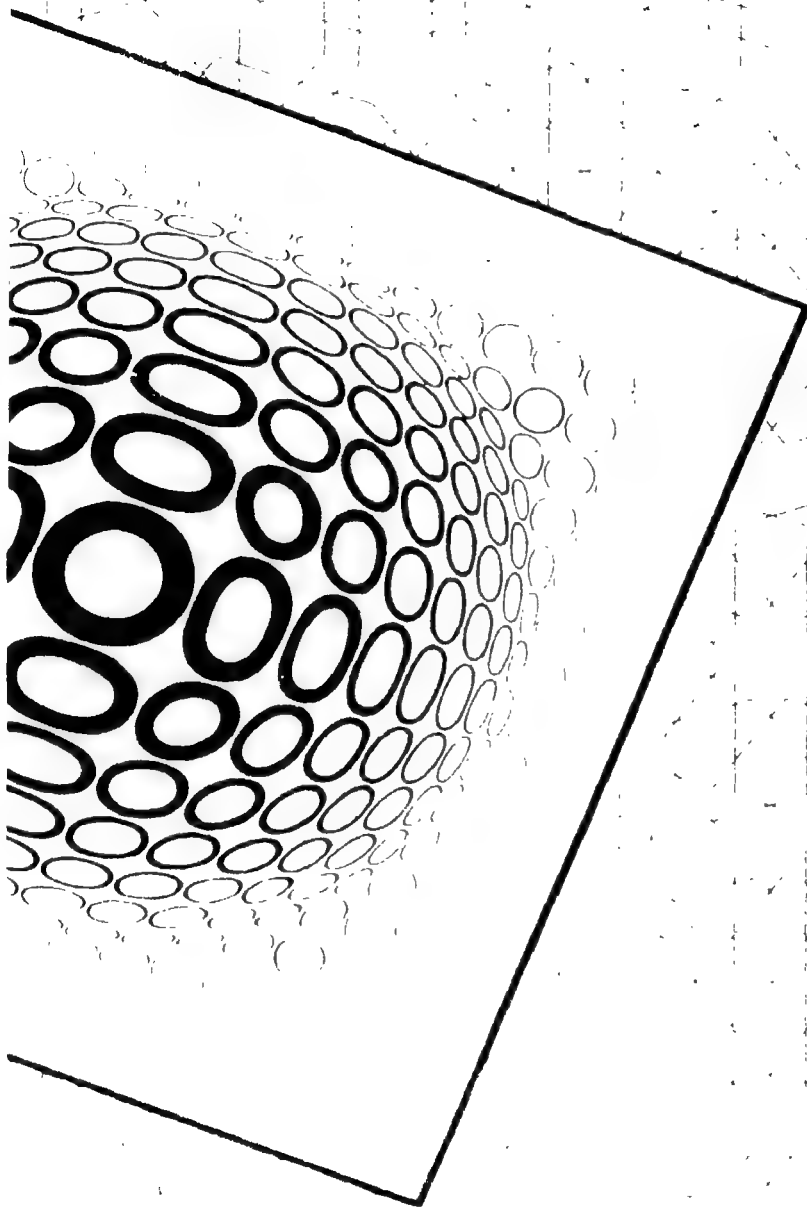
اشتباه بزرگ کسانی که در طی دو قرن اخیر از طریق مطالعه جریان اصلاحات مذهبی و نتایج مترتب بر آن در قلمرو مسیحی، چنین آینده‌ای را نیز برای مسلمانان پیش‌بینی کرده بودند، در عدم توجه به همین نکته بوده است.

این موضوع همچنین توضیح دهنده چرایی و چگونگی پیدایش و ریشه موج اصالت‌گرایی اسلامی در طی یکی دو دهه اخیر و نیز تفاوت‌هایش با موج اصالت‌گرایی مسیحی است.

آنچه گفته شد خلاصه‌ای بود از تفاوت درونی و ساختاری اسلام و مسیحیت، تا آنجا که به چگونگی کیفیت تأثیر آن دو بر روی واقعیت‌های تاریخی و اجتماعی و سیاسی مربوط می‌شود. حال از این موضوع که روانشناسی فردی و جمعی و ساختار اجتماعی پیروان این دو چگونه است و چگونه تحت تأثیر اصول و مبانی ایدئولوژیکی خود قرار گرفته‌اند، در می‌گذریم.

اما علی‌رغم این همه باید تأکید کرد که پیروان راستین این دو دین در این مورد که





# تئولوژی و توسعه

• در زبانهای سنتی اسلامی  
کلمه‌ای مترادف «توسعه» وجود  
ندارد، همچنان که در غرب هم،  
این کلمه تنها از قرون هجدهم و  
نوزدهم بکار می‌رود.

ویلیام چیتیک  
ترجمه سید محمد آوینی

سخن بگوید با آنها روبروست. مقصود من از «زبان توسعه» کلمات و تعابیر مشهوری است که در [سازمان] ملل متحد و نهادهای حکومتی در سراسر جهان رایج است. من تعدادی از این کلمات را با استفاده از فهرست مطالب «فرهنگ لغات توسعه» نقل می‌کنم - کتابی که مطالعه آن برای هر کس که هنوز کاملاً متقاعد نشده است که جامعه جدید غربی نمونه و اسوه‌ای است که همه ملل عالم ناگزیرند از آن تبعیت کنند، لازم است: «توسعه، محیط، برابری، همپاری، مشارکت (بازار)، نیازها، جهان واحد، مشارکت، برنامه‌ریزی، جمعیت، فقر، پیشرفت، تولید، منابع، علم، سوسالیزم، استانداردهای زندگی، دولت، تکنولوژی».<sup>۱</sup> این کلمات همگی بخشی از واژگان مقدس دنیای جدیدند. همه آنها در اینکه به اصطلاح «کلمات آمیبی» هستند مشترکند، بدین معنی که این کلمات متناسب با نیازهای گریخته دائماً تغییر شکل می‌دهند. معنی صریح ندارند ولی واجد معانی ضمنی متعددی هستند. چون فی‌نفسه فاقد معنی هستند می‌توانند هر معنایی که دلخواه گریخته باشد بپذیرند. با این همه، این کلمات مقدسند. پرسشی از حقانیت آنها به معنی شورش علیه خدایان تجدد و ارتداد نسبت به مذهب ترقی است.

مؤلفان «فرهنگ لغات توسعه» تاریخچه و وضع متغیر هر یک از این

این مکتب که ادامه تلاشهای گروهی از متفکران مسلمان در دوره‌های قبل بود و همیفاً در قرآن و حدیث ریشه داشت، در نحوه تفکر اکثر اندیشمندان مسلمان تا قرن نوزدهم میلادی تأثیر ژرفی گذاشت. اما تقریباً همه اندیشمندان و نظریه‌پردازان معاصر، خصوصاً آنان که در اخذ تصمیمات حکومتی دخالت دارند، این مکتب را کنار نهاده‌اند. مسلمانانی که اصول نظری و ایدئولوژیک اسلام را تدوین کرده‌اند غالباً مکتب مذکور را به بهانه اینکه مسلمانان را منحرف می‌سازد و مانع پیشرفت و توسعه تمدن می‌شود محکوم کرده‌اند. بنابراین چگونه می‌توان توجیه و دل بستگی من نسبت به این مکتب را به سوی مسائلی معطوف کرد که اندیشمندان اسلامی معاصر با توسعه تمدن مرتبط می‌دانند؟

وقتی با وجود تردیدهای فوق این دعوت را بپذیرم، دو وظیفه برای خویش معین کردم: اولاً به مسائلی بپردازم که وقتی ما از درجه مقولات برگرفته از تفکر جدید به تمدن اسلامی می‌نگریم مطرح می‌شوند، و ثانیاً چند مقوله مأخوذ از تفکر سنتی اسلامی را که می‌توانند ملاک قضاوت ما قرار گیرند، معرفی نمایم.

## توسعه

زبان توسعه پر از دامهای پنهانی است که هر کس بخواهد درباره فرهنگ و تمدن

من در پذیرش دعوت برای سخنرانی در این کنفرانس تردید داشتم چرا که موضوعات اصلی و فرعی تعیین شده از سوی کنفرانس متضمن برداشتهای معینی درباره تمدن به صورت عام و اسلام به طور خاص است و این امر سؤالات بسیاری را برای من مطرح می‌کند. اولاً برایم روشن نیست که برگزارکنندگان کنفرانس حاضر کلمات «فرهنگ» و «تمدن» را چگونه تعبیر می‌کنند. بدیهی است که این تعابیر تلویحاً دارای بار ارزشی هستند. به عبارت دیگر، شکوفایی تمدن و فرهنگ یک ارزش و انحطاط آن یک ضد ارزش تلقی می‌شود. اما آنچه معلوم نیست این است که چگونه تشخیص می‌دهیم یک تمدن یا فرهنگ در حال شکوفایی است یا انحطاط. چه معیارهای مشخصی مبنای این قضاوت قرار می‌گیرند؟ زبان به کار رفته در اطلاعاتی که از طرف کنفرانس برای من ارسال شد بدون شک حاکی از آن است که این معیارها از تفکر سیاسی و توسعه‌مدارانه جدید اخذ شده و از اندیشه مابعد مسیحی در غرب نشأت گرفته‌اند.

تردید دیگر من در خصوص این کنفرانس به علایق شخصی‌ام نسبت به تمدن اسلامی مربوط می‌شود. من بخش عمده حیات فکری خود را به مطالعه تفکر اسلامی و بخصوص مکتبی که ابن عربی در قرن هفتم هجری تأسیس کرد، پرداخته‌ام.

● هرگاه اسم یا صفتی از اسماء  
خداوند را نام می‌بریم،  
چگونگی نسبت خداوند را با  
یک بخش یا کل خلقت بیان  
می‌کنیم.



تفوق جهانی بخشید و مردمانی به  
فرهنگهای مختلف را از این فرصت محروم  
ساخت تا شکل حیات اجتماعی خویش را  
خود تعیین کنند.<sup>۳</sup> مسلمانان با پرداختن به  
توسعه نشان می‌دهند که پیش از این، از  
تلاش برای درک تاریخ خویش بر پایهٔ اسلا،  
انصراف یافته‌اند زیرا اصطلاح توسعه از  
بیرون از دایرهٔ مفاهیم اسلامی اخذ شد  
است.

اغلب مردمان اعتراض می‌کنند که با  
هر تقدیر، ما در جهان خویش نیازمند  
توسعه‌ایم. ولی توسعه چیست؟ هرگونه  
مطالعه‌ای در زمینهٔ کاربرد لفظ توسعه نشان  
می‌دهد که این لفظ، همچون سایر الفاظ  
آمیخته، به هیچ وجه مفهوم دقیقی ندارد. این  
لفظ واجد مفهومی جز آنچه شما مرا  
می‌کنید نیست. مشکل اینجاست که هر  
چند هیچ کس دقیقاً نمی‌داند توسعه  
چیست، با وجود این همه تصور می‌کنند که  
باید از آن برخوردار باشند. چنان که  
«گوستاو ایستوا» می‌نویسد: «این کلمه

داشته است. آنان که لفظ «توسعه» را  
خصوصاً در کشورهای غیر غربی به کار  
می‌گیرند در واقع پیش از بکارگیری آن،  
مبادی تفکر جدید غرب را پذیرفته‌اند.  
سخن گفتن از «توسعه» به معنی پذیرش  
مفهوم «توسعه نیافتگی» و در نتیجه قبول  
این معناست که برنامه‌هایی منطبق با  
الگوهای ممالک «توسعه یافته» باید به  
مورد اجرا گذاشته شود. به تعبیر «ولفگانگ  
ساکز» ادیتور «فرهنگ لغات توسعه»،  
بکارگیری این کلمه «تاریخ را به یک برنامه  
مبدل ساخته است: حوائث ضروری و  
اجتناب ناپذیر.<sup>۴</sup> بدین گونه، وجه صنعتی  
توسعه به مثابه تنها صورت صحیح زندگی  
اجتماعی مورد تقدیس واقع می‌شود.  
«استعاره توسعه، شجره نامهٔ غربی تاریخ را

کلمات را بتفصیل تجزیه و تحلیل کرده‌اند.  
اگر چه بجاست هر یک از تعبیر مذکور، و  
بسیاری الفاظ متداول دیگر، در اینجا به  
طور مشروح مورد بررسی قرار گیرند، اما  
اجازه بدهید صرفاً در خصوص کلمهٔ  
«توسعه» به طور اجمال توضیح دهیم.  
پیش از هر چیز شاید لزومی  
نداشته باشد متذکر شوم که در زبانهای  
سنتی اسلامی کلمه‌ای مترادف  
DEVELOPMENT (توسعه) وجود  
ندارد، همچنان که این کلمه در زبانهای  
غربی تنها از قرون هجدهم و نوزدهم است  
که به معنای جدید به کار می‌رود. کاربرد این  
کلمه، یا تعریف مجدد کلمات در زبانهای  
اسلامی برای اینکه مفهوم توسعه را القا  
کننده نشان می‌دهد که اندیشهٔ توسعه در  
اصل توسط متفکران غربی شکل گرفته و به  
وجود آمده است. به علاوه، تاریخ ظهور این  
اصطلاح حاکی از آن است که مفاهیم  
جدیدی که پیدا کرده با فروپاشی تمدن  
مسیحی و انقلاب صنعتی پیوند نزدیکی

همواره به طور ضمنی بر تحولی مطلوب، حرکتی از سادگی به سوی پیچیدگی، از برتهای پست‌تر به متعالی‌تر، از بدتر به خوب‌تر دلالت می‌کند... اما برای دو سوم مردم روی زمین، معنای مثبت این کلمه... «آدآور چیزی است که نیستند، یادآور مریطی نامطلوب و پست است که برای لریز از آن، بناچار باید تن به اسارت تجارب - آرزوهای دیگران بسپارند»<sup>۴</sup>... «به نظر می‌رسد کسی در اینکه این مفهوم بر سدیدارهای واقعی دلالت ندارد تردید می‌کند. آنان نمی‌فهمند که این، صفتی فصولی است که بر این فرض مشهور بسیار نوبی، اما غیر قابل قبول و غیر قابل اثبات رحدت، تجانس و تطور خطی جهان مبتنی ست»<sup>۵</sup>.

برای اینکه امکان «توسعه» فراهم آید، خدا می‌بایست فراموش شده یا لااقل در حاشیه قرار گیرد.

ز آنجا که مرکز در هیچ یک از ادیان تصور مفهوم توسعه به تعبیر علمی و صنعتی کلمه به وجود نیامده بود، مقولات دینی یا ایدکنار گذاشته می‌شدند یا برای انطباق با شرایط جدید معانی تازه‌ای پیدا می‌کردند. و ما باید درمیان می‌بردیم که دین همواره توسعه به مفهوم جدید را تأیید می‌کرده ست!

#### اسماء الهی

اکنون اجازه بدهید معرفت، علم و نظرت بشر را از منظر اسلام اجمالاً مرور کنیم. نکته اساسی که هنگام بررسی نظر اسلام در خصوص امور و اشیاء همواره باید در خاطرمان باشد این است که متفکران مسلمان همیشه خدا را در رأس مسائلی مورد توجه خود، مدنظر داشته‌اند. این واقعیت که خداوند در همه تلاشهای انسانی نقش اصلی را ایفا می‌کند کاملاً بدیهی انگاشته شده است. اینچنین، مسلمانان اصل را شناخت خدا دانسته و بر مبنای این شناخت به مطالعه نقش انسان در عالم هستی پرداختند. درک معنای انسان مستلزم شناخت خداوند بود. «تولوژی» در تاریخ تفکر اسلامی محور مطلق شناخت محسوب می‌شد، و مقصود من از تولوژی

نه علم کلام، بلکه خداشناسی به وسیع‌ترین معنای آن و به تعبیر قرآنی کلمه است. تولوژی از دیدگاه قرآن صرفاً به معنی شناخت خداست و شناخت خدا به مفهوم درک معنای «آیات» یا «نشانه‌ها»ی اوست.

آیات خدا در سه ساحت اصلی ظاهر می‌شوند: نخست در الهاماتی که خداوند به پیامبران و خصوصاً پیامبر اسلام افاضه کرده است؛ ثانیاً در پدیده‌های طبیعی و ثالثاً در نفس انسانی. بنابراین، شناخت خدا مستلزم شناخت وحی، شناخت عالم هستی و معرفت نفس است. آنچه معرفت اسلامی را از سایر انواع شناخت متمایز می‌سازد این است که این معرفت بر طبق اصولی که توسط قرآن و سنت تثبیت و تأیید شده حاصل می‌آید. عالم طبیعت و نفس انسان بر خدا دلالت می‌کنند، اما نحوه دقیق این دلالت در وحی و تئاجی که در خصوص زندگی و تقدیر بشر از آن استنباط می‌شود ریشه دارد.

قصد من القای این معنا نیست که متفکران مسلمان شناخت اشیاء را بر حسب تصاویر مورد تأیید قرآن کافی می‌دانستند، بلکه بسیاری از آنان - و برجسته‌ترینشان - شناخت خود خداوند را بر مبنای تصاویر مورد تصدیق قرآن و نیز از طریق شناخت عالم هستی و معرفت نفس ضروری می‌انگاشتند. کل تفکر اسلامی بدون شناخت حقیقی خداوند هاری از روح و حیات است. همه کس می‌تواند قرآن را به حافظه بسپارد، اما اگر شخص معنی آنچه را که حفظ کرده نداند و در نباید قرآن چگونه بر خداوند دلالت می‌کند، آن گونه که باید قرآن را درک نکرده است. هر کسی می‌تواند درباره عالم طبیعت و نفس چیزهایی بداند، ولی اگر به واسطه طبیعت و نفس خدا را نشناسد، نه فقط از معرفت اسلامی بهره‌ای نبرده است بلکه گرفتار جهل محض است چرا که خداوند حقیقی است که در آینه نشانه‌ها - یعنی کتاب آسمانی، عالم هستی و نفس - تجلی کرده است.

جامعه بشری همچون هر پدیده دیگری در عالم هستی نشانه خداست. اگر می‌خواهیم جامعه را بر حسب تصاویر اسلامی بشناسیم، لازم است آن را به

میزانی که نشان از خدا دارد درک کنیم. و اگر انسانها برآنند که خط مشی اسلامی بیندیشند، این خط مشی باید مطابق با آن بخشی از تعالیم اسلامی باشد که راه رسیدن به آینده‌ای مطلوب را تبیین می‌کند. در نتیجه، هنگام سخن گفتن درباره «تمدن» یا «فرهنگ» اسلامی - و توجه داشته باشید که هیچیک از این دو کلمه معادلی در زبانهای اسلامی پیش از دوره جدید ندارند - آنچه درباره‌اش سخن می‌گوییم یا باید سخن بگوییم «امت» اسلامی بر مبنای ویژگیهای معینی است. این امت می‌تواند از دو منظر نگریسته شود: آنچه در واقع هست و آنچه باید باشد. اگر امت را چنان که هست در نظر آوریم، آنگاه معرفت اسلامی در خصوص امت، نسبت حقیقی خداوند با امت را بر ما روشن می‌سازد. اگر به امت چنان که باید باشد بنگریم، آنگاه معرفت اسلامی به ما می‌گوید که چه سنخ فعالیت بشری مورد رضای خداست. این نوع اخیر معرفت به آنچه خداوند برای سعادت بشر و رسیدن او به رستگاری اخروی می‌خواهد، مربوط می‌شود. همه تعالیم قرآنی به تقدیرهایی انسان نظر دارد نه سرنوشت او در این جهان. موقعیت انسان در این جهان باید با در نظر گرفتن اهمیت مطلق و غیر قابل انکار عالم دیگر شکل پیدا کند. معاد، یا «بازگشت به سوی خدا» اصل سوم از اصول دین اسلام است و نحوه اتجاء در اصل نخستین را معین می‌کند. اینچنین، قرآن و سنت خداوند را از طریق هدایت او (هدی) به انسان می‌شناساند، هدایتی که او را نه در این جهان بل در جهان دیگر به بهشت می‌رساند. خداشناسی متضمن آگاهی یافتن بر چیزی است که خداوند مردم را بدان مکلف ساخته است. شریعت بر این نوع شناخت تأکید می‌کند. امت اسلامی مطلوب - یعنی تمدن و فرهنگ اسلامی - باید بر مبنای این نوع معرفت تحقق پیدا کند، و اگر در این امر قصور ورزد، مشمول هدایت الهی و تسلیم اراده او نبوده و در نتیجه «اسلامی» نخواهد بود.

ظاهراً مقصود از کسفرانس حاضر بررسی این مسأله است که یک جامعه اسلامی چگونه باید باشد، اما سخن گفتن

از غایات وقتی نمی‌دانیم در کجا قرار داریم بیهوده است. هدف این است که ببینیم جامعه بشری به طور عام و امت اسلامی به طور خاص، بر پایه اصول معارف سنتی اسلامی اکنون در کجا واقع شده است. امت اسلامی از نظر رابطه مسلمانان با خدا چه وضعی دارد؟ با در نظر گرفتن اینکه جهان امروز متشکل از امم متعددی است، در حال حاضر جامعه جهانی چه نسبتی با خدا دارد؟ و نکته آخر، و شاید از همه مهمتر، اینکه وضع کنونی غرب در نسبت با خدا چگونه است؟

از دیدگاه قرآن، جهان مجموعه‌ای عظیم از آیات الهی است. خداوند بر همه چیز داناست و محدودیت زمانی که بر دانش بشر حاکم است، علم او را محدود نمی‌سازد. علم او نسبت به جهان از ازل تا ابد را در برمی‌گیرد و او عالم را بر مبنای این علم بنا نهاده است. او در مقام خدایی واحد که بر همه چیز داناست، اصل و سرچشمه وحدت و کثرت است.

با توصیف کیفیات یا صفاتی که میان خدا و اشیاء کثیر مشترک است می‌توان یگانگی خدا را با کثرت اشیاء پیوند داد. این صفات به واسطه اسماء الهی نظیر حی، عالم، قادر، مرید، متکلم، سمیع، بصیر، رحمان، رحیم، خالق و حفظ تعیین پیدا می‌کنند. این اسماء به خدای واحد و نیز بر اشیاء کثیر در عالم اطلاق می‌شوند، البته نه دقیقاً به همان معنایی که درباره خداوند به کار می‌روند. خداوند در ذات بسیط خویش دارای تمامی این اسماء است و نسبت او را با مخلوقات گوناگون که از پیش در علم او حاضرند می‌توان بر حسب این اسماء وصف کرد. بدین گونه، هرگاه اسم یا صفتی از اسماء خداوند را نام می‌بریم، چگونگی نسبت خدا را با یک بخش یا کُلّ خلقت بیان می‌کنیم.

مخلوقات در مقام کثرت از خدا دورند. خداوند «بعید» است اما نه به مفهومی مکانی بلکه به این معنا که در کمال شدت صاحب صفاتی است که هم به او و هم به مخلوقات نسبت داده می‌شوند. مخلوقات در قیاس با خدا بهره‌ای از این صفات ندارند. خداوند عظیم، علی، مقتدر و حاکم

## • زبان توسعه پر از دامهای پنهانی است که هرکس بخواهد درباره فرهنگ و تمدن سخن بگوید با آنها روبرو است.

است. حال آنکه جهان و هر چه در آن است حقیر، ذلیل، ضعیف و بنده (محکوم) است. این برداشت در مورد نسبت خدا با جهان از دیدگاه علوم الهی بر بی‌همتایی و منزّه بودن خدا دلالت داشته و موضع کلاسیک علم کلام است. تنها خدا به معنای واقعی کلمه حق است و همه چیز بجز او غیر حقیقی و ناپایدارند: کُلّ شئی هالک الا وجهه (۸۸:۲۸).

چون خدایی هم‌تاست، وحدت متعلق به او و کثرت متعلق به جهان است. جهان نسبت به خداوند غیریت تام دارد و از هیچ یک از صفات او بهره‌ای نبرده است. عظمت بی‌مانند خدا همه مخلوقات او را در مقام عبودیت قرار می‌دهد - نه بدان جهت که اراده‌ای آزاد دارند بلکه از آن رو که همه واقفیت خود را از او برمی‌گیرند. چنین است که قرآن می‌فرماید: له اسلم من فی السموات و الارض طوعاً و کرهاً (۸۳:۳).

حقیقت وجود همه چیز، اسلام است. اگر چه خداوند دارای عظمت و قدرت مطلق است، ولی به مخلوقات خویش سهمی هر چند ناچیز از صفات خود بخشیده و بیشترین سهم را به انسان اختصاص داده و اسماء را به او آموخته است (۳۰:۲). بنابراین، انسانها اسم و حقیقت آزادی را تا اندازه‌ای درک می‌کنند و این امر روشن می‌کند که چرا آنان هر چند به حکم خلقت خویش بندگان خدا هستند، اما لزوماً بندگی او را اختیار نکرده‌اند. آنان در حقیقت به حکم خلقت قهراً مسلمانند اما علاوه بر آن، باید مسلمانی اختیار کنند تا به کمال استعدادهای بشری خود دست

یابند. به همین دلیل است که خداوند پیامبران را فرستاد تا بندگان را به پذیرش آزادانه حاکمیت او فرا خوانند.

اگر نسبت بین خدا و انسانها را با دقت بیشتری بررسی کنیم، دلائل دیگری برای ارسال پیامبران خواهیم یافت. برای مثال، وضع بشر در بُعد از خدا در نسبت با آن دسته از صفات الهی نظیر جلال، تعالی، قهر، غضب و عدل قرار دارد که نتایج دوری از او را برای بشر تشریح می‌کنند. دقت کنید که این صفات همان ویژگیهای جهنم هستند. ویژگی اصلی و شاخص جهنم، دور و مستور بودن از خداست. خداوند منشأ تمام خیرات و سرچشمه همه لذات و خوشبهاست. دور بودن از خدا، دور بودن از خیر، لذت و سرور است. در جهنم، بُعد از خدا با رنج حسرت از نپذیرفتن دعوت حق برای خروج از بُعد و ورود در قرب او نیز توأم است.

پیام انبیاء متضمن اطاعت از اوامر و پرهیز از نواهی است. غایت اوامر و نواهی، هماهنگ ساختن انسان با حقیقت و تقرب نسبت به خداست. تقرب نسبت به خدا موجب معرفت او می‌شود. نمی‌توان به خدا نزدیک شد و نسبت به او بی‌پروا و جاهل باقی ماند. عبادت و بندگی خدا که نشانه پذیرش دعوت اوست، مستلزم معرفت اوست چنانکه خود خویش را آشکار ساخته. معرفت خدا کار یک عمر، بلکه سلوکی ابدی و بی‌منتهاست زیرا در عالم دیگر نیز ادامه می‌یابد. نامحدود هرگز به طور کامل در علم محدود نمی‌گنجد و سر سمدادت پایدار در عالم دیگر نیز در همین نکته نهفته است. هر لحظه زندگی در بهشت، با پیوند جدیدی با حقیقت وجود و معرفت تازه‌ای نسبت به او همراه است. بخشش این موهبت‌های جدید از جانب خدا، بر خشنودی بنده می‌افزاید.

عالم هستی مجموعه‌ای عظیم از نشانه‌هاست، اما همه اشیاء به یک نحو نشان از خدا ندارند. در هستی‌شناسی اسلامی بعضی طبقات موجودات به خدا نزدیکتر و بعضی دورترند. برای مثال، فرشتگان به خدا نزدیک‌ترند اما جمادات از خدا نسبتاً دورترند. معیار دوری و نزدیکی،

سفاتی است که بر موجودات غلبه دارد. شتگان نورانی اند و مستقیماً از وحدانیت ندا بهره می‌برند. هر فرشته یک کَلّ فاقد مزاست. در مقابل، جمادات نسبتاً تاریک ستند و کثرت بر آنها حاکم است.

به طور کلی در عالم هستی سلسله‌ای از مخلوقات، از نزدیک‌ترین به خدا که کاملاً تحت غلبه وحدت قرار دارند تا دورترین از خدا که مغلوب کثرتند وجود دارند. در میان انسانها نیز همین گستره صفات را می‌توان یافت. آنان که از همه به خدا نزدیک‌تر هستند - پیامبران - تحت حاکمیت توحید قرار دارند و لذا خدا را در همه جا می‌یابند و هر چه می‌کنند برای رست. در سوی دیگر طیف انسانها، شرکین را می‌یابیم که درجات متفاوتی دارند. شرک بر آنان غلبه دارد، یعنی چیزهای دیگری را با خداوند شرک می‌گیرند. کسانی که تحت سلطه شرکند، مشغولی‌ها و حلالی‌متنوع و کثیری دارند که آنها را از خدا غافل می‌کند. در میان پیامبران و شرکین، کسانی جای دارند که پیروی از انبیاء، خود را تسلیم خداوند می‌کنند. آنان نه به طور کامل تحت حاکمیت وحدتند و نه کاملاً در کثرت گم شده‌اند. آنان در این میانه سیر می‌کنند؛ گاه به سوی خدا می‌روند و گاه از او دور می‌شوند.

انسانها مختارند که به خدا رو کنند یا از او بگردانند. مردم به همان میزان که سادقانه به خدا روی می‌آورند تحت غلبه صفاتی قرار می‌گیرند که از قرب خدا حاصل می‌شود. وحدانیت، عدالت، بقا، جامعیت، روانیت و حقیقت از آن جمله‌اند. در این

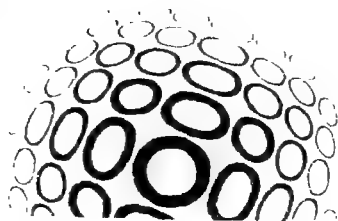
گروه از مردم، صفات جمال خداوند نظیر لطف، رحمت، رأفت و حُب بر شخصیت آنان غلبه یافته و صفات جلال او به تبع صفات جمال و وظیفه‌ای بر عهده می‌گیرند. در مقابل، مردم به میزان که از خدا رو می‌گردانند تحت غلبه صفاتی متضاد با آنچه ذکر شد، یعنی کثرت، بی‌مدالتی، زوال، تفرقه، تاریکی و عدم واقعیت واقع می‌شوند. در این گروه صفات جلال خداوند بر صفات جمال غلبه یافته و شخص را در بُعد از او نگاه می‌دارند.

رسالت پیامبران این است که مردم را به فاصله طبیعی‌شان نسبت به خدا متذکر شوند و آنان را به غلبه بر آن دعوت کنند. مردم باید از روی اختیار بندگی خداوند را برگزینند. آنگاه، اگر از اوامر خدا پیروی کنند، آنان را در پیشگاه خویش خواهد پذیرفت. معنی «خلافت» انسان نزد بسیاری از اندیشمندان معتبر مسلمان همین است. انسان از طریق عبودیت مطلق خدا به جانشین یا نماینده او بدل می‌گردد.

خداوند کسانی را به عنوان بندگان محبوب خویش برمی‌گزیند که از طریق اطاعت و عبودیت، اهلیت ورود در محضر او را می‌یابند.

اگر بهر سیم این نحو نگرش نسبت به اشیاء و امور چه ارتباطی با جهان معاصر دارد، یافتن پاسخ چندان دشوار نیست. همواره در عالم دو گرایش اصلی وجود دارند که در ساحات طبیعی، اجتماعی و فردی ظاهر می‌شوند. یکی توحید است که اشیاء را به یکدیگر می‌پیوندد و بنای

• همواره در عالم دو گرایش اصلی وجود دارد که در ساحات طبیعی، اجتماعی و فردی ظاهر می‌شود؛ یکی «توحید» است که اشیاء را به یکدیگر می‌پیوندد و دیگری «شرک» است که موجب تفرقه، پریشانی و اغتشاش می‌شود.



**\* علم جدید ریشه در شرک دارد**  
**نه توحید؛ در تفکر جدید**  
**وحدت وجود ندارد زیرا**  
**وحدت صرفاً صفتی الهی است**  
**و بدون شناخت خدا، ادراک**  
**ماهیت وحدت نیز ممکن نیست**  
**تا چه رسد به ایجاد آن.**



وحدت، عدالت، هماهنگی و توازن را استوار می‌دارد. دیگری شرک است که مسوجب تفرقه، پریشانی و اغتشاش می‌گردد. آنان که تن به شرک سپرده‌اند، از مشاهده این امر قاصردند که همه اشیاء از خدا منشأ گرفته و از این رو، با یکدیگر مرتبطند.

ثمره تحقق گرایش نسبت به توحید، وحدت، جامعیت و قرب به خداست. نتیجه گرایش نسبت به شرک، کثرت، تفرقه، عدم توازن، تجزیه و انحلال و بُعد از خداست. قرآن گاهی در سطح جامعه از این دو گرایش با تصاویر صلاح و فساد یاد می‌کند. صلاح، جلوة اجتماعی تعادل و توازن است در حالی که فساد، ظهور عدم تعادل، تفرقه، تجزیه و انحلال است. توحید و صلاح با صفات الهی جمال و رحمت مرتبط است، در حالی که شرک و فساد غلبه صفات قهر و جلال خدا را در پی دارد؛ خداوند از کسانی که به فرامین او گردن می‌نهند خشنود است و از این رو آنان را به خود نزدیک می‌کند، اما نسبت به کسانی که هدایت او را نمی‌پذیرند خشمگین است و از این رو آنان را از خود می‌راند (اصطلاح قرآنی «بعداً»، فی‌المثل در آیه «بعداً للقرم الظالمین» (۱۱: ۲۴) بر این امر دلالت دارد).

پایبندی به توحید به صلاح، جامعیت، توازن، سعادت و سرور در این جهان و جهان دیگر منتهی می‌شود. تقید نسبت به شرک به فساد، نقص، عدم توازن، رنج و شقاوت در این جهان و جهان دیگر منجر می‌گردد. البته چون این صفات باطنی هستند، مشاهده آنها در دیگران گاه دشوار است. اما آنچه در این جهان باطنی و پنهان است - یعنی همه صفاتی که شخصیت ما را شکل می‌دهند - در جهان دیگر، ظاهر و آشکار خواهد بود. به شهادت قرآن، رستاخیز آنجاست که پرده‌ها فرو می‌افتند و رازها برملا می‌شوند.

#### دو شیوة ادراک

توحید، ادراک صحیح ماهیت واقعی اشیاء است. توحید، ادراک جهان و مافیها در

نسبت با خدای یگانه است. در مقابل، شرک ادراک خطا و دروغین ماهیت اشیاء است، زیرا بر ادراک اشیاء بر مبنای اصولی ناپیوسته و کثیر تکیه دارد. تعدّد و تنوع اصول تا آنجا که به اصل واحد و غایی رجوع داشته باشد، اشکال ندارد. اسماء الهی نیز اصول و حقایق متفاوتند که به واسطه آنها خدا را می‌شناسیم؛ اما اگر اصول و حقایق متفاوت ذیل وحدانیت خداوند به اتحاد نرسند، به شرک منتهی می‌شوند.

توحید از خصایص بشری است که باید ثبات و استمرار پیدا کند. مردم با پیروی از راهنمایی پیامبران به این خصیصه، ثبات می‌بخشند. هدایت به نوبه خود به مدد دو طریقه اصلی ادراک که بسیاری از متفکران مسلمان آنها را عقل و خیال نامیده‌اند تحقق می‌پذیرد.

ادراک عقلی توحید به تأیید این معنا می‌انجامد که خداوند به طور مطلق با همه چیز متفاوت است. تنها یک خدا وجود دارد و او حاکم علی‌الاطلاق عالم هستی است. این تنوّیه است و چنانکه اشاره شد، معیارها و اصول علم کلام بر اساس آن معین می‌شود. در مقابل، ادراک مخیل - که در علم کلام تقریباً نقشی ایفا نمی‌کند - می‌تواند خداوند را در همه چیز حاضر ببیند. وقتی خدا در قرآن می‌فرماید: «فایمناتولوا فشم وجهه الله» (۲: ۱۱۵)، عقل تفاسیر زیرکانه‌ای عرضه می‌کند تا ثابت نماید مقصود خداوند این نیست که می‌گوید؛ اما اگر قوه خیال به مدد قرآن برانگیخته شود، هرچا بنگرد خدا را می‌بیند. پیامبر که فرمود: «احسان آن است که خدا را چنان عبادت کنید که گویی او را می‌بینید»، نه عقل بلکه خیال را مخاطب قرار داد. عقل از «چنانکه گویی» چیزی نمی‌داند.

وقتی خیال از وحی مدد می‌گیرد، نحوی ادراک که مکمل تنوّیه است حاصل می‌آید. این نحو ادراک گاه «تشبیه» (خدا را همانند اشیاء دیدن) خوانده می‌شود. از دیدگاه ابن عربی و پیروان او، نگرستن به خداوند صرفاً از منظر عقل یا تنها از دریچه خیال، نگرستن به او با «یک چشم» است،

بلیس. شناخت حقیقی خداوند نیست که با هر دو چشم به او نگاه قادر خواهیم بود که دریابیم هم دور و هم نزدیک، هم حاضر و است.

اه تزیهی یا غیر تشبیهی مورد مة متفکران مسلمان، خصوصاً لم کلام است. اما اهل تصوف در که تزیه را انکار نمی‌کنند، به تبع حدیث به طرح تشبیه می‌پردازند. بییهی که ریشه در مشاهده حضور و همه چیز دارد، به شعر اسلامی می‌بخشد. به هر تقدیر، این شعر الهام‌بخش ایمان مردم نسبت به عطاوت خداست نه علم کلام. می‌گوید اگر امر دین به دست سپرده شده بود، هرگز کسی خدا نمی‌داشت، اما خوشبختانه تنها لی از مسلمانان علم کلام را بسیار نتند و از این رو، عشق به خدا مصایل اصلی مسلمین در طول ده است و این امر علت محبوبیت اهل قول را نزد آنان تا اندازه‌ای روشن

کلام جایی برای عشق نسبت به یابد زیرا خدا را دور از دسترس می‌دهد و تقریباً او را منحصر بر صفات جلال توصیف می‌کند؟ لم کلام مردم را مرعوب ساخته و نند. البته تذکر مردم خوب است را و می‌دارد تا در مراعات شریعت قت کنند، ولی مردم همچنین ند که عشق بوزند. خدای شعر مجذوب خود می‌کند زیرا با شری که همه کس می‌فهمد وصف او خدایی است که بندگان خویش می‌دارد و عشق انسانی را به خود می‌کند. این امر مردم را تشویق در مراعات آنچه خداوند از ایشان آچنان که در شریعت آمده، بیشتر

#### پته علمی

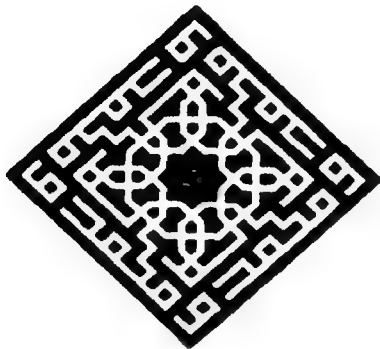
از اشتباهات بسیار مهلک جهان ن است که علم جدید و تکنولوژی

ملازم با آن، موجه و خشی به شمار می‌آید. ارتکاب چنین خطایی، بخصوص از سوی مسلمانان، شگفت‌آور به نظر می‌رسد زیرا منابع فکری و سیمی در سنت آنان موجود است که می‌توانند با رجوع به آن، سفسطه‌های نهفته در جهان‌بینی علمی را دریابند. در هر حال، بسیاری از فلاسفه، موآخان و متقدان اجتماعی در غرب نشان داده‌اند که بیطرفی علمی وجود ندارد.

یکی از نکات عمده مورد توجه نهضت فکری موسوم به «پست مدرنیسم» افشای تناقضهای نهفته در ادعای بیطرفی هر نوع دانش عقلی است. با این همه، اندیشه بیطرفی علمی همچنان حامیان با نفوذی دارد. در جهان اسلام، اندیشه مذکور اغلب در قالب این عقیده ظاهر می‌شود که اسلام و توسعه تکنولوژیک را می‌توان بدون هیچ تناقضی با یکدیگر جمع کرد. در عین حال، اسلام باید به نحوی مردم را در برابر سقوط اخلاقی که در بخش عظیمی از جامعه غربی مشاهده می‌شود محافظت کند. ولی نشانه‌ای حاکی از اینکه مسلمانان حقیقتاً محافظت می‌شوند به چشم نمی‌خورد.

این نکته اغلب مورد توجه قرار گرفته که به رغم دعوای دانشمندان در خصوص بیطرفی شناسایی علمی جدید، این علم اساساً «شناسایی برای سلطه و تصرف» است. در مقابل، علم در عالم ماقبل تجدد، شناسایی برای ادراک است. لازمه دست یافتن به علم برای سلطه و تصرف، آن بود که هر گونه رابطه‌ای میان شناسایی جهان و اخلاق انکار شود. این امر در تفکر غربی با نفی هر گونه نسبتی میان واقعیت و «خیر» تحقق یافت - و البته «خیر» از اسماء مهم خداوند است. نتیجه نهایی این نحوه تفکر آن شد که راسیونالیته علمی جایی برای تشخیص اخلاقی باقی نگذاشت. اما ناظران پست مدرن این شرایط چنین استنتاج نکردند که خطایی واقع شده باشد. بر عکس، آنان صرفاً نتیجه گرفتند که اصولاً صحیح و مستقیمی وجود ندارد. موآخی می‌گوید: «پیش از دوره جدید می‌گفتند بدون انطباق واقعیت و خیر، صحیح و مستقیمی وجود نخواهد داشت. در دوره پست مدرن می‌گویند نه خیر وجود دارد نه

● رسالت پیامبران این است که مردم را نسبت به فاصله طبیعی شان نسبت به خدا متذکر شوند و آنان را به غلبه بر آن دعوت کنند.





صحیح و مستقیم... تنها در دوران کوتاهی  
از تاریخ غرب - دوره جدید - چنین انگاشته  
شد که بشر می‌تواند بدون خداوند صاحب  
علم باشد.

اجمالاً، به دلیل غلبه علم - علم بدون  
خدا که علم برای سلطه و تصرف است -  
گروه قلیلی به طرح این پرسش پرداخته‌اند  
که آیا علم و تکنولوژی موجه هستند یا  
خیر.

اما در اینجا به پیوندهایی که میان دو  
نحوه نگرش به خداوند - یعنی دیدگاه  
تنزیه‌ی و تشبیه‌ی - قائل شدیم، و دو طریقه  
شناخت خدا - یعنی راه عقل و راه خیال -  
باز می‌گردیم. علم جدید و تکنولوژی، هر  
دو از راسیونالیته ریشه گرفته‌اند؛ هر چند در  
این میان، خیال نیز نقش فرعی مشخصی بر  
عهده دارد. کار عقل، تجزیه و تحلیل و  
تمییز و تفکیک، یعنی حد قائل شدن برای  
اشیاء و تعریف آنهاست. اگر در تاریخ به  
اندازه کافی به گذشته بازگردیم، در می‌یابیم  
که علم جدید از یک سو در تکنولوژی  
راسیونالیستی مسیحیت ریشه دارد و از  
سوی دیگر، از اراده مطوف به سلطه و  
تصرف نزد ساحران و جادوگران منشأ گرفته  
است.

تکنولوژی مسیحی همچون علم کلام  
مایل به ایجاد فاصله میان خداوند و  
مخلوقات او بود. علمای الهی با بکارگیری  
زبانی انتزاعی، منقطع از اشتغالات خاص  
زندگی روزمره، به جدایی خدا از جهان مدد  
رساندند. جریان اصلی تفکر غربی چنان  
تحت تأثیر دیدگاه تنزیه‌ی قرار گرفت که  
سرانجام خدا کاملاً از عرصه زندگی خارج  
شد. خداوند در عرش دسترس ناپذیر خود  
به دلمشغولی انحصاری علمای الهی که در  
سیر تفکر غرب نقش مهمی نداشتند، مبدل  
شد. دانشمندان نیز که مسیر اصلی حیات  
فکری غرب توسط آنان معین می‌شد، توجه  
خود را منحصرأً مطوف جهان طبیعت  
نمودند.

تا وقتی یک جهان بین، خدا را در عالم  
هستی، در جامعه و درون بشر حاضر  
می‌بیند، عنایت الهی را در نظر می‌گیرد.  
مردم بر مبنای چنین جهان بینی می‌دانند که  
در همه امور باید مطیع احکام خدا باشند

❖ راسیونالیته علمی در ساخت  
معنا مخرب‌تر از ساخت زندگی  
و نهادهای اجتماعی است زیرا  
به نحو مؤثر تلاشهای انسان را  
از معنا و غایت تهی می‌سازد.



پرا که خداوند هرگز از زندگی آنان غایب است. تقریباً در همه جهان‌بینی‌ها به جز رب مابعد مسیحیت، خدا همواره با اشیاء با مردم حضور دارد. خداوند برای بشر سبب به اشیاء موجود در این جهان کالیفی معین کرده است و از او می‌خواهد به مناسبات خود را با دیگران و حتی با بمادات بر اساس این تکالیف تنظیم کند. سور در انجام این تکالیف نه فقط فساد نامح بلکه فساد عالم طبیعت را در پی دارد. نان که قرآن می‌فرماید: «ظهر الفساد فی سر و البحر بما کسبت ابدی الناس» (۴۱:۳۰).

خیال که مشخصاً در حکایات مربوط به افسانه‌های نخستین - یا در «اساطیر» به مثالی مثبت کلمه - مجال ظهور می‌یابد، سان را متذکر می‌سازد که خداوند و فعل در همه چیز حاضر است. با چشم خیال شوار نیست به اشیاء چنان بنگریم که گوییم «خدا حضور دارد. تئولوژی‌های سیونالیستی لااقل از طریق تفسیر اسطوره طرح این نکته که مقصود اسطوره همان سبزی نیست که عنوان می‌کند، آن را وچک می‌شمارند. راسیونالیسم در صورت واقعی خود می‌کوشد ادراک مختل را به نور کلی از میان ببرد».

راسیونالیته علمی جدید در تقابل با اسطوره و خیال از تئولوژی راسیونالیستی بزرگ‌تکبرتر است. علم، اسطوره را خرافه می‌شمارد. وقتی راسیونالیته علمی بر یک جهان‌بینی غلبه می‌یابد، تخیل دینی دیگر ادر به مشاهده خدا در عالم و در درون نس نخواهد بود؛ از این رو، آفاق و انفس خدا تهی می‌شوند. از این پس تقدیر همان بر عهده خدا نیست بلکه به انشمندان و تکنوکرات‌هایی واگذار می‌گردد که وظایف علمای دین و کشیشان را بر بده می‌گیرند. در غرب جدید، این امر به لهور کیش کارشناسان و متخصصان انجامیده است که در همه امور باید با ایشان شورت شود. تکیه بر کارشناسان در طوح حکومتی مشهود است، اما در حوزه میات فردی نیز به چشم می‌خورد. مردم استقلال شخصی خود را به رهبران علمی و سنتی، یعنی پزشکان، مهندسان، مکانیک‌ها

و متخصصان صدها رشته دیگر واگذار می‌کنند. حتی مادران دیگر نمی‌توانند بدون مشورت کارشناسان، فرزندان‌شان را پرورش دهند.

خصوصیت اصلی علم جدید حاری بودن از اصول وحدت آفرین است. علوم اجتماعی و انسانی جدید نیز که از جهان‌بینی علمی ریشه گرفته‌اند واجد همین خصیصه‌اند. به عبارت دیگر، علم جدید ریشه در شرک دارد نه توحید. در تفکر جدید وحدت وجود ندارد زیرا وحدت صرفاً صفتی الهی است و بدون شناخت خدای ادراک ماهیت وحدت نیز ممکن نیست چه رسد به ایجاد آن. علم که از دریافت صفات وحدت آفرین الهی در اشیاء قاصر است، بالقوه کثرت و تفرقه‌ای فزاینده به بار می‌آورد. کوهی از اطلاعات پراکنده که حتی امکان احاطه بر آن از سوی یک فرد وجود ندارد چه رسد به اینکه بتوانند در آن وحدت ایجاد کنند. راسیونالیته برج بابل جدیدی بنا کرده است؛ دانشمندان و پژوهشگران حتی قادر به گفتگو با یکدیگر نیستند، چرا که زبان مشترکی ندارند.

علمای دینی راسیونالیست در تلاش برای اثبات غیر قابل تشبیه بودن پروردگار، او را از عالم هستی متزع می‌سازند. کار عقل تجزیه و تحلیل و تقسیم و تفکیک است. عقل اساساً تحویلی است زیرا امر کلی را بر حسب اجزای آن وصف می‌کند. عقل نمی‌تواند امور کلی را ببیند چرا که به اقتضای ماهیتش، تجزیه و تقسیم می‌کند: «روش تحلیلی علمی ذاتاً تحویلی است و در این خصوص حد و مرزی نمی‌شناسد. این روش در مورد انسان که افعالش، همچون خلایک با طیف بسیار وسیع عمل می‌کند»<sup>۸</sup> آنچه در این میان دچار تجزیه و انحلال می‌شود، پیوستگی و معناست.

ریاضیات ابزار اختصاصی علم است که همه وجوه تمایز و اختلافات کیفی میان اشیاء را، بجز تمایزاتی که به زبان ریاضی قابل توصیف باشند، حذف می‌کند. این تمایزات کیفی دقیقاً همان چیزی است که محمل معنای اشیاء در نسبت با مهمترین اصول، یعنی «توحید» شمرده می‌شود، به

عبارت دیگر، جنبه کثی بخشیدن به ادراک موجب می‌شود که صفات الهی مخلوقات نادیده انگاشته شود چرا که اسماء و صفات خدا را نمی‌توان به زبان ریاضی وصف کرد.

یکی از بهترین تحلیل‌های اخیر در باب نتایج پیروی از متدولوژی عقلانی صرف در امور بشری به وسیله مؤرخ «جان رالتون ساؤل» در کتاب «حرامزادگان و لتر: دیکتاتوری عقل در غرب»<sup>۹</sup> ارائه شده است. این مطالعه وسیع نتایج دهشت انگیز از اصالت دادن به عقل در بنای یک تمدن را مطرح می‌کند. عقل فقط یک روش تحلیلی است و فی‌نفسه نمی‌تواند مبنایی برای ادراک امور کلی فراهم سازد. عقل از امکان درک زیبایی و خیر بی‌بهره است و صرفاً روشی برای تجزیه، تقسیم، تفکیک و تحویل در اختیار می‌نهد. امر خیر و زیبا را بدون اسطوره نمی‌توان ادراک کرد و تفکر اسطوره‌ای ورای عقل قرار دارد.

عقل در تمدنهای ستنی حوزه تأثیر و نفوذ محدودی داشت. عقل بر اساس اسطوره تأسیس کننده تمدن، روشی برای تمیز و تفکیک میان خیر و شر، زشت و زیبا تعبیه می‌نمود. اشتباه عظیم و لتر و سایر پیامبران راسیونالیته این بود که نفهمیدند عقل به خودی خود نمی‌تواند مؤسس اصول خیر و زیبایی باشد. وقتی عقل به تنها اصل حاکم بر امور و مسائل بشری مبدل شود، ویرانی و انحلال به بار می‌آورد.

یکی از نتایج متعده آنچه ساؤل «دیکتاتوری عقل» می‌نامد، ظهور ابزار و تجهیزات مخرب با کارایی فوق‌العاده در دنیای جدید است. این قدرت ویرانگر در وجه ظاهری حیات بشر نمایان‌تر بوده و افعال روشهای عقلانی به ظهور پرستیزترین قرن تاریخ منجر گردیده است. ساؤل می‌نویسد: «تصویر عصر دیگری که در آن اشخاص با چنین دقتی، شواهد خشونت مداوم خویش را نادیده گرفته و با هر فاجعه سیاهی چنان رویرو شوند که گویی انتظار آن را نداشته‌اند یا آن را آخرین فاجعه از نوع خود می‌دانند، آن هم در میانه خشونت‌آمیزترین قرن هزاره اخیر، دشوار به نظر می‌رسد. وحشیگری هرگز اینچنین

تمدن غرب را مورد تهاجم قرار نداده است و با این همه... هر قدر هم که اسطوره‌های مکاشفات علمی و احتجاجات فلسفی، تصویری متکامل و پیشرفته از جامعه امروز ترسیم کنند، [این واقعیت را نمی‌تواند بپوشاند که] جنگ در قرن بیستم جلودار بوده و همچنان جلودار است.<sup>۱۰</sup>

اما راسیونالیته علمی در ساخت معنا مخرب‌تر از ساخت زندگی و نهادهای اجتماعی است زیرا به نحو مؤثر تلاشهای انسان را از معنا و غایت تهی می‌سازد. همچنان که یک روانشناس فهمیم معاصر اشاره کرده است، «عاقبت بکارگیری روش علمی در زمینه رفتار بشری... دهشت‌آور است: حذف حق انتخاب، معنا و غایت در حیات انسانی»<sup>۱۱</sup> در نتیجه، «برای نخستین بار در تاریخ غرب، معتبرترین نهادهای ما به اشاعهٔ مرج و مرج مشغولند»<sup>۱۲</sup>

متخصصان و تکنوکراتها زبانی را متوجه مقاصد خود نمی‌بینند، زیرا آنان تصویری از شأن و غایت زندگی بشر ندارند. چنانکه ساؤل متذکر می‌شود: «تکنوکرات به صورتی فعال - در واقع به شکلی افراطی- آموزش می‌بیند. اما او در حقیقت بر اساس تمامی معیارهای قابل درک در محدودهٔ سنت تمدن غربی، بی‌سواد است»<sup>۱۳</sup> این بی‌سوادی از روی عمد و اختیاری است: «تعجبی ندارد که مدیر جدید در هدایت مستمر یک جریان در مسیری مشخص، در طی مدتی طولانی، با دشواری روبرو می‌شود. او نمی‌داند کجا هستیم و از کجا آمده‌ایم؛ مهم‌تر اینکه او نمی‌خواهد بداند، زیرا چنین دانشی مانع روش عملی خاص او می‌شود. در عوض، او آموخته است این خلأ درونی را به گونه‌ای بپوشاند که جلوهٔ دروغین دانایی و خرد پیدا کند»<sup>۱۴</sup>

به علاوه، هر تحوّل که به نام راسیونالیته صورت پذیرد اعتراضی برمنی‌انگیزد: «سیستمهای پارلمانی ایجاب می‌کنند که حکومت اعمال خود را نزد همگان توجیه کند. ولی جامعهٔ علمی در قرن حاضر بیش از هر پارلمانی زندگی ما را دگرگون ساخته است و با این همه، خود را موظف به توجیه هیچ چیز نمی‌داند»<sup>۱۵</sup>

## • انسانها مختارند به خدا روی کنند یا از او روی بگردانند؛ مردم به همان میزان که به خدا روی می‌آورند، تحت غلبهٔ صفاتی قرار می‌گیرند که از قرب خدا حاصل می‌شود.

وظیفهٔ سنتی اسطوره و تفکر مخیّل این بود که امکان مشاهدهٔ نفوذ و گسترش وحدت را در همهٔ مراتب عالم هستی، جامعه و نفس بشری فراهم آورد. خداوند هرگز غایب نبود و به واسطهٔ حضور خویش، همواره مراقب سلامت و سعادت بندگانش بود. وظیفهٔ سنتی عقل این بود که مانع شرک شود و نگذارد واقعیتهای متنوّل منزلت الهی پیدا کنند. اگر خداوند در پدیده‌های طبیعی حاضر باشد، این خطر وجود دارد که برخی او را با آن پدیده‌ها متحد انگاشته و از تعالی و تنزه او غافل شوند. بار دیگر به دو چشم عقل و خیال باز می‌گردیم: با یک چشم نمی‌توان اشیاء را به طور صحیح دید؛ خداوند را باید هم حاضر و هم غایب دانست.

اسطوره‌های حقیقی از سوی خداوند به پیامبران الهام شده‌اند؛ آنها ریشه در زندگی دارند و امکان ارتباط با خدا را در زندگی روزمره، در مناسک، در طبیعت و در همهٔ امور برای مردم فراهم می‌سازند. وقتی اسطوره‌های حقیقی مورد غفلت واقع شوند، اسطوره‌های دروغین که در شرک ریشه دارند جایگزین آنها می‌شوند. مردم نمی‌توانند بدون اسطوره‌ها زندگی کنند زیرا اسطوره‌ها راههای ملموسی برای درک معنای زندگی در اختیارشان می‌بند. عقل هرگز نمی‌تواند از درون خود تدارک معنا کند: «ساختارهای عقلانی، با ذخایر عظیم

قدرت خویش، مبتلوی به وجود نمی‌آورند»<sup>۱۶</sup> این امر دلیل شیوع فوق‌العادهٔ اسطوره‌های دروغین را در جامعهٔ مدرن توضیح می‌دهد.

بسیاری از این اسطوره‌های دروغین از نظر تئوریک با علم و توسعه مرتبطند. هر فکر یا ایدئولوژی که ریشه در توحید نداشته و مبنای تفسیر نظر و عمل قرار گیرد، اسطوره‌ای دروغین است. متداول‌ترین و مؤثرترین این اساطیر آنهایی هستند که اسطوره‌شان نمی‌دانیم و طرق طبیبی و معمول تفکر ما را در مورد اشیاء تعیین می‌کنند. این اسطوره‌ها عمدتاً از تلقی عامه از علم و وعدهٔ اتوپیای آن نشأت می‌گیرند. اگر خواهان فهرستی از این اسطوره‌ها هستید، بار دیگر به «الفاظ آمیبی» که بحث پیرامون توسعه را رونق می‌بخشند رجوع کنید. ولی آنچه حائز اهمیت اساسی است اینکه اسطوره‌های علم و توسعه در یک چیز مشترکند و آن غفلت از توحید، و به تعبیر بهتر انکار توحید است، و این چیزی جز شرک نیست.<sup>۱۷</sup>

### زیبایی

هر تمدن اساطیری دارد که مبنای ادراک عقلانی قرار می‌گیرند. اساطیر سنتی در طول تاریخ توسط صد و بیست و چهار هزار پیامبر برای پی افکندن بنای توحید عنوان شدند. اسطوره‌های مدرن عمدتاً بر رویایهای بشر برای تحقق بهشتی علمی و تکنولوژیک مبتنی بوده و از طریق اشاعهٔ فراگیر الفاظ آمیبی مقدّس، در تفکر جدید رسوخ یافته و آن را اشباع کرده‌اند. اگر قرار باشد بحث با تعابیر اسلامی انجام گیرد، این الفاظ را باید کنار نهاد. اگر مسلمانان بخواهند مسلمان باقی بمانند و به فریبه‌های درجهٔ دوم مبتدل نشوند چاره‌ای جز رجوع به منابع سنت خویش ندارند. آنان همهٔ معیارهایی را که برای داوری دربارهٔ خداپایان و اساطیر نیاز دارند در منابع مذکور خواهند یافت. این معیارها را می‌توان بر حسب اصطلاحات مهم تخصصی مورد تأیید قرآن، سنت و فراهش فکری اسلامی تلخیص کرد. این فراهش فکری را نباید

کوچک شمرد. اگر این فراهمش نادیده انگاشته شود، تماییر اصیل قرآنی ذیل اساطیر جدید توسعه، ترقی، انقلاب و تحول اجتماعی مفاهیم تازه‌ای خواهند یافت. تنها مطالعه دقیق این مسأله که مسلمانان در طول تاریخ چگونه تماییر اصلی زبان خود را درک کرده‌اند می‌تواند مانع رسوخ اصطلاحات کاذب شود. بدون رجوع به این سنت فکری، تماییر اسلامی خود به الفاظی آمیخته بدل می‌شوند که مفهومی جز آنچه هر کس به دلخواه خود از آنها مراد می‌کند ندارند. در این صورت، تماییر مذکور به شعارهایی در خدمت یک ایدئولوژی مبدل خواهند شد. خود کلمه اسلام نیز از آنچه ذکر شد مصون نیست. نگاهی به نحوه بکارگیری این کلمه توسط انواع حرکت‌های سیاسی و ایدئولوژیک در جهان اسلامی نشان می‌دهد که این کلمه اغلب تهی از معناست.

در خاتمه این تأملات بسیار مجمل و ناتمام در مورد مبانی تشولوژیک توسعه، اجازه دهید به ذکر یک نمونه از ملاک‌های سنجش سنتی در اسلام بپردازم. نمونه‌ای که بکارگیری آن در وضع کنونی آسان است. مقصود مفهوم احسان است که پیش از این نیز بدان اشاره شد. این کلمه را به «انجام آنچه زیباست» ترجمه می‌کنم. معنای احسان این است که امور دقیقاً همان گونه انجام شوند که خواست خداست، یعنی بر طبق اصولی که خداوند وحی فرموده، و این امر مستلزم توجه مستمر به حضور خداست. به محض اینکه فراموش کنید خدا با شماست، از انجام امور بر مبنای خواست او باز می‌مانید. بنابراین، حدیث معروف در باب احسان را می‌توان چنین ترجمه کرد: «انجام آنچه زیباست یعنی خدا را چنان عبادت کنید که گویی او را می‌بینید».

زیبایی صفتی الهی است. اگر چه حدیث فوق بر حُسن اشاره دارد نه جمال، ولی مفهوم این دو کلمه به هم نزدیک است. در فرهنگ‌های لغات آمده که حُسن بر زیبایی چشمان و جمال بر زیبایی بینی دلالت می‌کند. اهمیت زیبایی در حدیث مشهور دیگری نیز که در آن کلمه جمال به کار رفته مورد توجه واقع شده است: «اللَّهِ

جَمِيلٌ وَ يَحِبُّ الْجَمَالَ». اصل توحید ما را مجاز می‌دارد که این حدیث را این گونه معنا کنیم: زیبایی حقیقی مطلقاً از آن خداست و جز خدا هیچ چیز زیبا نیست. به تعبیر بهتر، هر چیز صرفاً به میزانی از زیبایی بهره دارد که اهل «صلاح» است و از فساد می‌پرهیزد، یا به میزانی که مجلای زیبایی خدا قرار می‌گیرد.

جمال، عنوانی است که بر گروهی از صفات که در برابر صفات جلال قرار دارند، اطلاق می‌شود. چنانکه اشاره شد، صفات الهی جمال، رحمت و عطوفت موجب نزدیکی میان خداوند و مخلوقات می‌شوند. هر چیز زیبایی جذاب و دوست داشتنی است. زیبایی حقیقی تنها از آن خداست؛ بنابراین، تنها خداست که حقیقتاً جذاب و دوست داشتنی است. شخص به میزانی که جمال خدا را درمی‌یابد مجذوب او می‌شود. در مقابل، به میزانی که جلال خدا را مشاهده می‌کند، با احساسی آمیخته با خوف و مهابت از او دوری می‌گزیند. اما جلال متضاد با جمال نیست بلکه مکمل آن است. جلال دارای نحوی زیبایی است، و زیبایی - بخصوص جمال الهی - پرخوردار از نوعی جلال. بعلاوه، جمال خداوند بر جلال او غلبه دارد: «سبقت رحمته علی غضبه». صفات جمال و رحمت عوامل اصلی شکل دهنده واقیعت‌اند.

زشتی در مقابل زیبایی است. البته

زشتی از صفات الهی نیست و به نسبتی که احکام خدا مراعات شوند به خلقت او نیز تعلق نمی‌گیرد. زشتی صفتی بشری است که از جهل و غفلت نسبت به خدا و عدم فرمانبرداری از احکام و اوامر او برمی‌خیزد. زیبایی به مثابه صفت رحمت و قرب، با وحدت، تعادل، توازن، تناسب و واقیعت پیوند نزدیکی دارد. در مقابل، جلال با کثرت، عدم تعادل و دوری از خدا مرتبط است، و البته این دوری، شایسته و درخور بنده خداست. اما زشتی شایسته بنده نیست و از این رو، با نیستی، تفرقه، تجزیه و انحلال، ویرانی، فساد و شر مناسبت دارد.

جمال خدا در عالم هستی، در کلام الهی، طبیعت، نفس و مصنوعات و نهادهای بشری منعکس می‌شود. زیبایی را در متن هر بی قرآن، در زندگی و سیره اخلاقی پیامبر می‌توان یافت. در سراسر طبیعت، هر جا از دخالت انسانی مصون مانده، زیبایی مشهود است. حتی بلا پای عظیم طبیعی از زیبایی پرمهتابی برخوردارند. زیبایی در نفس بشر به صورت فضایی که بازتاب خصایل نمونه پیامبرند تجلی می‌یابد. زیبایی در نهادهای اجتماعی، در عشق و محبت متقابل و روابط و مناسبات سالم قابل جستجو است. زیبایی بخصوص در همه سطوح هنر مشاهده می‌شود: خوش‌نویسی، تلاوت قرآن، شعر، موسیقی، معماری، پوشاک، فرش، ظروف و غیره.

هنر و صناعت در تمدن سنتی اسلامی طبیعتاً زیباست، اما در دنیای جدید چنین نیست. بر عکس، امروز زشتی بر مصنوعات بشری غلبه یافته است چرا که زیبایی صرفاً ثمره تجلی صفات الهی است و علم جدید و کاربرد عملی آن اعتنایی به این صفات ندارد. از این رو مصنوعات، نهادهای خصایل اخلاقی و اشیاء در دنیای جدید زشت هستند. مفهوم این سخن آن است که خدا آنها را دوست ندارد زیرا او دوستدار زیبایی است نه زشتی. همچنین، مقصود این است که آنها از خدا دورند و لذا کثرت، تفرقه، انحلال، عدم توازن و فساد بر آنها حاکم است.

به موضوع احسان یا «انجام آنچه

**\* زیبایی حقیقی مطلقاً از آن خداست و جز خدا هیچ چیز زیبا نیست. به تعبیر بهتر، هر چیز صرفاً به میزانی از زیبایی بهره دارد که اهل «صلاح» است و از فساد می‌پرهیزد.**

زیباست» بازگردیم. شکی نیست که احسان جزء مهمی از اسلام محسوب می‌شود. پیامبر از احسان در کنار اسلام و ایمان به عنوان یکی از سه جزء اصلی دین یاد کرده است. قرآن احسان را صفتی الهی می‌داند و آن را در وجود کسانی که از آن بهره‌مندند، یعنی «محسنون» می‌ستاید. از شانزده آیه قرآن که به ذکر کسانی که خداوند دوستشان دارد می‌پردازد، پنج آیه به محسنون اشاره دارد. (در سه آیه چنین عنوان شده که خداوند «مقنون» را دوست می‌دارد، در دو آیه «مقسطون» و در شش آیه دیگر، کسانی که صفات پسندیده دیگری دارند.) خداوند همچنان که زیبایی را دوست می‌دارد، نسبت به کسانی که اعمالشان زیباست محبت خاصی دارد.

حدیث دیگری که در اکثر منابع معتبر آمده، معنای احسان را برای تشخیص مصادیق هینی این گونه بیان می‌کند:

جملة نخست این حدیث اهمیت خاصی دارد زیرا فاعده‌ای کلی را بیان می‌دارد: همان طور که خداوند عالم هستی را زیبا آفریده است، فعل بشر نیز باید تابع اسوه الهی بوده و با زیبایی همراه باشد.

آنگاه حدیث به ذکر مصادیق مشخص می‌پردازد که شاید انگیزه اصلی طرح آن بوده است. پیامبر به اصحاب خویش می‌گوید که قرآن بشر را به احسان امر فرموده است و نباید چنین تصور شود که اعمالی که به طور معمول زشت شمرده می‌شوند از این قاعده مستثنی هستند. قتل عمل زشتی است و کشتن یک انسان بدون دلیل مشروع، کافی است تا قاتل رهسار دوزخ شود. همین‌طور ذبح حیوانات طیباً عملی نیست که اکثر مردم آن را خوشایند و جذاب تلقی کنند. به هر تقدیر، خداوند این کار را جایز شمرده است و از این رو باید به زیباترین شکل ممکن انجام شود. پیامبر در جملة سوم حدیث در این مورد می‌فرماید: کارد باید تیز باشد تا گلوی حیوان در هنگام ذبح سرعت بریده شود و این کار باعث آزار و اذیت او نشود. همچنین، کشتن انسان چه در جنگ و چه به عنوان قصاص باید با شمشیری برنده انجام گیرد.

اجمالاً بر مسلمانان واجب است که

اعمالشان با حسن و زیبایی قرین باشد. این امر دلیل روشنی دارد بخصوص اگر به خاطر داشته باشیم که احسان، عبادت خدا به نحوی است که گویی او را می‌بینیم. همه اعمال یک فرد مسلمان باید از روی بندگی و به قصد عبادت خدا انجام شود. خدا باید در همه شرایط و هنگام انجام هر کاری حاضر انگاشته شود. اگر کاری با غفلت از خدا به انجام رسد، عمل زشتی صورت پذیرفته است و خدا زشتکاران را دوست نمی‌دارد. «انجام کار زشت» معادل مناسبی برای کلمه «ظلم» است. مفهوم متعارف ظلم قراردادن یک چیز در جایی است که بدان تعلق ندارد. اینچنین، قرآن به ما می‌گوید: «والله لا يحب الظالمين» (۳: ۵۷، ۱۴۰: ۲۲). و نیز می‌فرماید: «والله لا يحب الفساد» (۲: ۲۰۵) و «ان الله لا يحب المفسدين» (۲۸: ۷۷).

مردم برای اینکه بتوانند کارها را به زیبایی انجام دهند و از فساد بپرهیزند باید دریافتی از زیبایی و صلاح داشته باشند. عقل نمی‌تواند این معنا را به سبب سهل‌ت دریابد زیرا کار عقل انتزاع و حذف ویژگیهای کیفی اشیاء است. مشاهده جمال از قابلیت‌های قوه خیال است. این مسأله با تأمل در شعر و موسیقی وضوح بیشتری می‌یابد. شکی نیست که توان ایجاد صور خیالی در هنر بسیار مهم است. جمالی که ما مشاهده می‌کنیم چیزی جز جمال خدا نیست، چه «جز خدا هیچ چیز زیبا نیست». پس وقتی قوه خیال زیبایی را در اشیاء مشاهده می‌کند، در حقیقت شاهد جمال خداست. این نکته به آنچه پیش‌تر گفته شد باز می‌گردد: خیال قوه‌ای است که حضور خدا را ادراک می‌کند. آنان که زیبایی را نمی‌بینند از مشاهده حضور خدا قاصرند و آنان که زیبایی را درک نمی‌کنند، نمی‌فهمند خداوند چگونه می‌تواند در اشیاء حاضر باشد. آنان خدا را «چنانکه گویی» او را می‌بینند - یعنی با قوه خیال - عبادت نمی‌کنند.

در نتیجه‌گیری از بحث به همین اکتفا می‌کنم. تصور می‌کنم شیوه استدلال من روشن است و هر کس مایل باشد می‌تواند آن را دنبال کند و با مصادیق هینی در جهان امروز تطبیق دهد. اجازه دهید من صرفاً و با

صراحت تمام به ذکر نکته‌ای بپردازم که از نظر من نتیجه کلی بحث حاضر است: فعالیت اسلامی در دنیای معاصر، لااقل در عرصه اجتماعی و سیاسی، درک محدودی از زیبایی داشته است. تا وقتی مسلمانان زیبایی را باز نیافته‌اند، تا زمانی که آنان کارهای خویش را بر اساس اصولی که از سوی خدا معین شده و نیز بر پایه حقایق نهفته در طبیعت اشیاء، به زیبایی انجام ندهند، تجدید حیات هیچ فرهنگ و تمدنی که سزاوار عنوان «اسلامی» باشد میسر نخواهد شد.

#### یادداشت:

۱. والفگانگ ساکر (ادبیر)، فرهنگ لغات توسعه، لندن: انتشارات 1992 ZED BOOKS
۲. ه. هملن کتاب، صفحات ۱۲۹.

۶. جی. باتم، مسیحیان و بشر دوران  
پست مدرن، فرست پبلیشر، شماره ۲۰، فوریه  
۱۹۹۲، صفحه ۲۹.

۷. مسأله اصلی در گفتگو پیرامون توسعه،  
تمایل نسبت به قدرت و سلطه است. این تمایل در  
دنای جدید ممکن است اجتناب ناپذیر باشد؛ شاید  
کشورها باید صاحب قدرت باشند تا بتوانند هویت  
خود را حفظ کنند. ولی از این سخن نباید چنین  
نتیجه گرفت که قدرت خوب است و قرآن مسلمانان  
را تشویق می‌کند تا به تأسیس حکومت‌های مکی بر پایه  
نوعی ایدئولوژی معطوف به قدرت بپردازند. سخن  
مذکور بدین معنا هم نیست که ما مجاز هستیم  
صلبی را که صرفاً به خدا تعلق دارد به خودمان یا به  
یک کشور یا هر سازمان و نهاد جدید نسبت دهیم و  
آثار و نتایج تئولوژیک مترتب بر آن را نادیده انگاریم.  
والیته دلیل برگزاری چنین کنفرانسهایی همین است:  
مسلمانان فعلاً می‌دانند که تمایل نسبت به اجماع

سلطه بر دیگران لزوماً مورد تأیید خداوند نیست،  
بلکه کاملاً عکس آن صادق است. این مسأله مهم را  
باید جدی انگاشت که آیا می‌توان واجد یک  
موجودیت سیاسی مدرن بود که «اسلامی» باشد یا  
عکس. تصور می‌کنم اگر دو صفت «مدرن» و  
«اسلامی» را درست تعبیر کنیم، چنین چیزی ممکن  
نیاشد. ولی تا وقتی این صفات سهل‌انگارانه تفسیر  
شوند، مصالحه و جمع میان آن دو به درجات  
مختلف ممکن است. اما مسلمانان باید بدانند که تن  
به مصالحه دادمانند و خداوند پکیماً از آن بختود  
نیست.

۸. جفری پرک شتین‌گور، روانشناسی و  
نسخ معنی، فرست پبلیشر، شماره ۲۰، فوریه  
۱۹۹۲، صفحه ۱۵.

۹. نیویورک، فری پرس، ۱۹۹۲.

۱۰. سالل، صفحه ۱۷۸.

۱۱. شتین‌گور، صفحه ۱۶.

۱۲. سالل، صفحه ۱۲۲.

۱۳. همان، صفحه ۱۱۰.

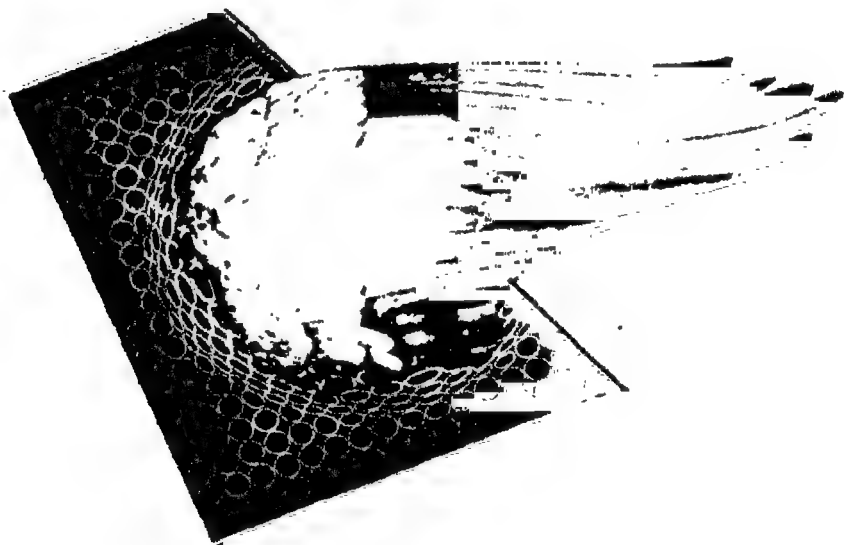
۱۴. همان، صفحه ۱۱۱.

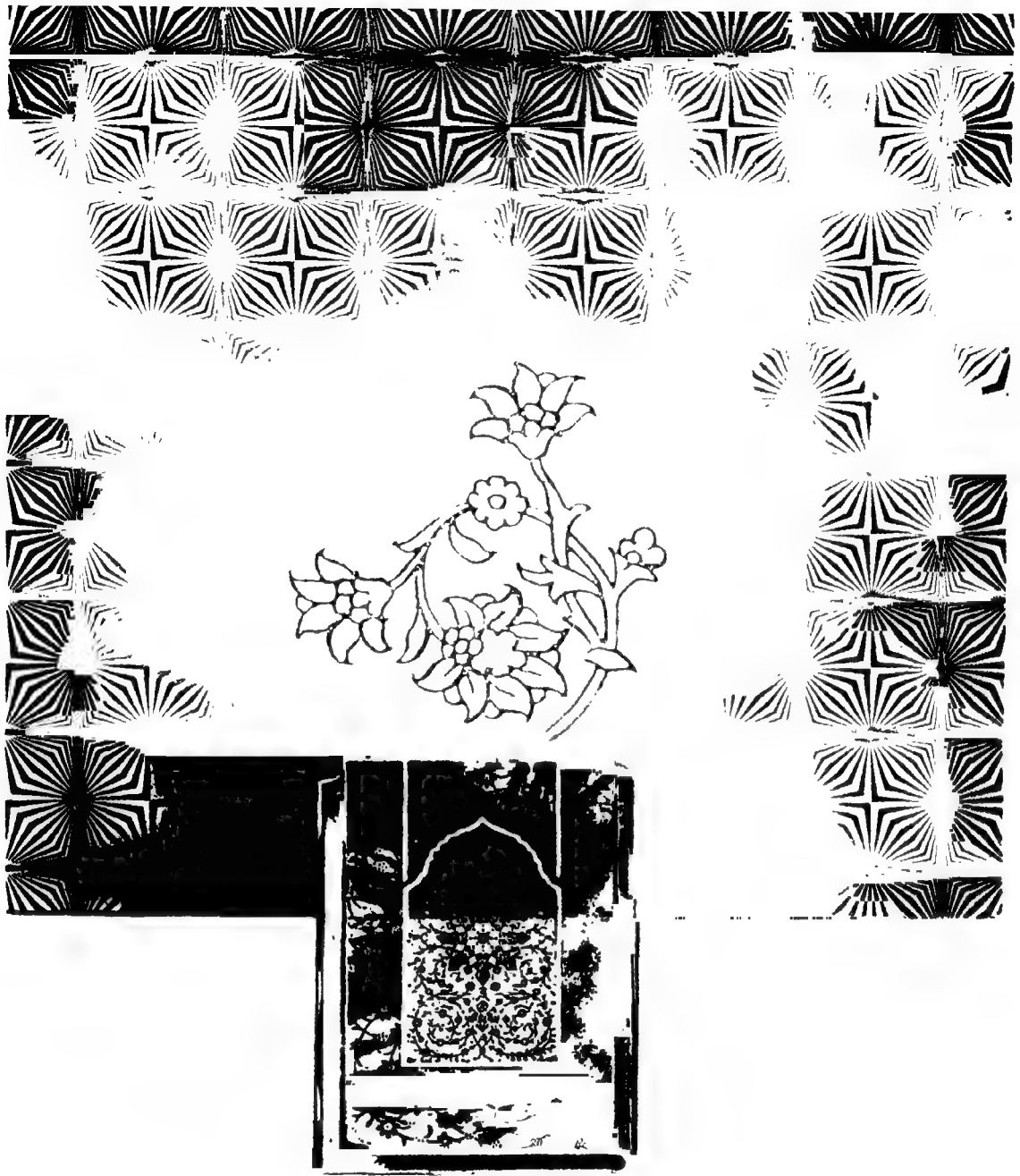
۱۵. همان، صفحه ۳۱۵.

۱۶. همان، صفحه ۵۱۲.

۱۷. نمایش‌های آیینی تلویزیون، معنی را به  
نودهای انوهِ بشر مدرن می‌آموزد. چنانکه سالل  
متذکر می‌شود: «برنامه‌سازی تلویزیونی بیش از همه  
با حوزه مناسک مذهبی همگانی مرتبط است...  
تلویزیون - چه در برنامه‌های نمایشی و چه در طرح  
مناسبات اجتماعی - عمدتاً متشکل از مبدل‌های  
رایج در عرف عام است.» (سالل، صفحه ۲۵۲).  
برای مطالعه پژوهش انتقادی جامعی در مورد قدرت  
تلویزیون در تخریب افکار رجوع کنید به: جی.  
شتین، چهار بحث مستدل درباره لزوم حذف  
تلویزیون، نیویورک، ۱۹۷۶.

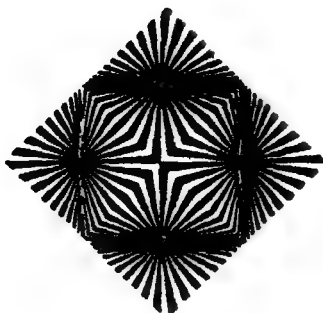
• این مطلب به صورت سخنرانی در نخستین سمینار بین‌المللی  
«فرهنگ و تمدن اسلامی» که در دهه فجر ۱۳۷۳ برگزار شد، ارائه  
شده است.





# تعلیم اسلام در مغرب زمین

ساجیکومورانا



✱ در غرب، زمانی که مباحث  
اسلامی را تدریس می‌کنم،  
همواره باید نسبت به آنچه  
می‌گویم، بسیار دقیق و هوشیار  
باشم.

همان طور که برخی از شما می‌دانید، من چندین سال از زندگیم را در ایران صرف مطالعه ادبیات فارسی، الهیات و حقوق اسلامی، اصول فقه، تصوف و فلسفه اسلامی کرده‌ام. دکترایم را از دانشکده ادبیات فازی دانشگاه تهران اخذ کرده‌ام و موضوع پایان نامه‌ام در این رشته، "نقش زن در هفت پیکر نظامی" بود. پس از آن به تحصیل فقه و اصول در دانشکده الهیات دانشگاه تهران مشغول شدم و هنگامی که در سال ۱۹۷۹ تصمیم به ترک ایران گرفتم، مشغول کار بر روی رساله دکتری در دانشکده الهیات بودم که موضوعش "مقایسه حقوق خانواده در اسلام و آیین کنفوسیوسی" بود.

پس از سفر به ایالات متحده، به تدریس علوم دینی در دانشگاه ایالتی نیویورک در "استونی بروک" مشغول شدم. در آنجا در مقاطع مقدماتی و پیشرفته به تدریس اسلام، کنفوسیوس، تائوئیسم، نوکنفوسیوس و بودیسم و همچنین درسی تحت عنوان «معنویت زنانه در مذاهب جهانی» پرداختم. درس اخیر یک مطالعه تطبیقی در نظریه‌های هستی‌شناسانه و روان‌شناسانه متعلق به سنت‌های چینی، شیتوئیسم، بودیسم و اسلام به شمار می‌آمد.

دانشجویان من همیشه مخلوطی از ملیت‌ها و نژادهای مختلف بوده‌اند و گرچه اغلبشان آمریکایی‌اند، اما تنها اقلیتی از آنها به جریان اصلی آمریکایی‌های سفید تعلق دارند و در میان آنها تعداد زیادی آمریکایی سیاهپوست و تعداد قابل توجهی دانشجوی مهاجر از سراسر جهان، از جمله چین، کره، ژاپن و هند حضور دارند. زمانی که من در مورد اسلام تدریس می‌کنم در حدود یک سوم دانشجویان مسلمانانی هستند که خود و یا والدینشان مهاجر بوده‌اند.

در ترمهای مختلف تحصیلی، تجارب جالبی با دانشجویان مسلمانم به دست آورده‌ام و شاهد

همان طور که برخی از شما می‌دانید، من چندین سال از زندگیم را در ایران صرف مطالعه ادبیات فارسی، الهیات و حقوق اسلامی، اصول فقه، تصوف و فلسفه اسلامی کرده‌ام. دکترایم را از دانشکده ادبیات فازی دانشگاه تهران اخذ کرده‌ام و موضوع پایان نامه‌ام در این رشته، "نقش زن در هفت پیکر نظامی" بود. پس از آن به تحصیل فقه و اصول در دانشکده الهیات دانشگاه تهران مشغول شدم و هنگامی که در سال ۱۹۷۹ تصمیم به ترک ایران گرفتم، مشغول کار بر روی رساله دکتری در دانشکده الهیات بودم که موضوعش "مقایسه حقوق خانواده در اسلام و آیین کنفوسیوسی" بود.

پس از سفر به ایالات متحده، به تدریس علوم دینی در دانشگاه ایالتی نیویورک در "استونی بروک" مشغول شدم. در آنجا در مقاطع مقدماتی و پیشرفته به تدریس اسلام، کنفوسیوس، تائوئیسم، نوکنفوسیوس و بودیسم و همچنین درسی تحت عنوان «معنویت زنانه در مذاهب جهانی» پرداختم. درس اخیر یک مطالعه تطبیقی در نظریه‌های هستی‌شناسانه و روان‌شناسانه متعلق به سنت‌های چینی، شیتوئیسم، بودیسم و اسلام به شمار می‌آمد.

دانشجویان من همیشه مخلوطی از ملیت‌ها و نژادهای مختلف بوده‌اند و گرچه اغلبشان آمریکایی‌اند، اما تنها اقلیتی از آنها به جریان اصلی آمریکایی‌های سفید تعلق دارند و در میان آنها تعداد زیادی آمریکایی سیاهپوست و تعداد قابل توجهی دانشجوی مهاجر از سراسر جهان، از جمله چین، کره، ژاپن و هند حضور دارند. زمانی که من در مورد اسلام تدریس می‌کنم در حدود یک سوم دانشجویان مسلمانانی هستند که خود و یا والدینشان مهاجر بوده‌اند.



## \* سنت چینی مرا به زبانی مسلح می‌کند که با کمک آن می‌توانم توضیح بدهم چگونه می‌شود به جهان و انسان به عنوان تجلیات «اصل واحد» نگاه کرد.

راجع به آن فکر کنند. دوم اینکه من بحث را با بررسی نگرشهای چینی در مورد جهان آغاز می‌کنم. و البته اکثر دانشجویان چیزهایی در مورد کنفوسیوسیزم و تائوئیسم می‌دانند. به طور کلی دانشجویان آمریکایی نسبت به تمدن خاور دور نگاه مثبتی دارند. آنها با برخی از جوانب این تمدن از جمله هنرهای رزمی و غذاهای چینی، حداقل از طریق فیلمهای "کنگ فو" آشنایی دارند. زبان مذاهب چینی به نظر آنها که در جامعه و فرهنگ غربی بزرگ می‌شوند یک زبان غیر مذهبی است که بیشتر در مورد پدیده‌های طبیعی و طبیعت صحبت می‌کند تا خداوند. و گرچه در آن ادیان مسأله اخلاقیات خیلی مهم است؛ اما با مباحثی که به صورت ناخوشایند درباره اسلام و مسیحیت ارائه شده، همراه نیست.

موضوع اصلی‌ای که من در پرداختن به سنت چینی در مرکز توجه قرار می‌دهم، "یین یانگ" (Yin - Yang) است.

در آمریکا تقریباً همه راجع به "یین یانگ" یا شنیده‌اند و یا حداقل سمبل آن را دیده‌اند. دانشجویان به سرعت در می‌یابند که ایده "یین یانگ" به آن سادگی که در نگاه اول به نظر می‌رسد، نیست. ما وقت زیادی را صرف خواندن کتاب پی‌چینگ می‌کنیم. این کتاب در مورد ۶۴ اصل مقدماتی "یین - یانگ" و یا ۶۴ الگوی اساسی که در طبیعت، جامعه و در روح انسانی وجود دارد، بحث می‌کند. این الگوها طرق اصلی چیزی را نمایان می‌سازند که "اصل یگانه" بوسیله آنها یک رابطه دوگانه با عالم برقرار می‌سازد. برای مسلمانان که هیچ‌گونه آشنایی با تفکر چینی ندارند، روشترین معادل برای این ۶۴ الگوی اصلی و یا ششگانه‌های (hexagram) یی‌چینگ، ۹۹ اسم خداوند است. این اسمی که هزاران کتاب درباره آنها نوشته شده است، شیوه‌های اساسی را که از طریق آنها خدای یگانه با مخلوقات بسیارش رابطه

حتی آن دانشجویان آمریکایی الاصل مسلمان - نسبت به دین اسلام با پیش داوری منفی برخورد می‌کنند. به طور مثال، هنگامی که از یکی از دانشجویانم دلیل حضورش در درس اسلام را پرسیدم، گفت که تنها دلیلش از شرکت در این درس این بوده است که بداند چرا باید با اسلام مخالف باشد و از مسلمانان متنفر باشد. به نظر او تنفر نسبت به تفکرات اسلامی یک رفتار کاملاً طبیعی و شایسته بود و می‌پنداشت که شرکت در این درس دلیل این خصومت شایسته (۱) را برایش روشن خواهد ساخت. برخی از دانشجویانی که دروس مذاهب خاور دور را با من می‌گذارند، به دفتر من می‌آیند و کتابهای زیادی یا خطوط ناآشنا در آنجا مشاهده می‌کنند و وقتی می‌شنوند که این کتابها درباره اسلام است، خیلی تعجب می‌کنند و به من می‌گویند: «استاد، شما که ادیان را به این خوبی تدریس می‌کنید، پس چگونه دین به این وحشتناکی را درس می‌دهید؟» البته باید بگویم که اکثر همین دانشجویان وقتی که در ترم بعد درس اسلام را می‌گذرانند، درک می‌کنند که اسلام آن طور که آنها فکر می‌کردند، نیست.

درسی که در آن تعصب دانشجویان بیش از همه ظاهر می‌شود، «محمیت زنانه در مذاهب جهان» است. اکثر دانشجویانی که این درس را می‌گیرند، جذب صفت زنانه (Feminine) می‌شوند و فکر می‌کنند که من می‌خواهم درباره مسائل مربوط به زنان صحبت کنم؛ آنها تصور می‌کنند که می‌خواهم در طول درس به صورت منفی یا مسأله زنان برخورد کنم زیرا به تصور آنها با زنان مسلمان بدتر از همه زنان روی زمین رفتار می‌شود!

من به سرعت فهمیدم که چگونه با این وضعیت مواجه شوم. در وهله اول تدریس اسلام را به ترم دوم موکول می‌کنم تا دانشجویان مجبور نشوند از اول ترم

**\* در تعالیم اسلامی، توحید  
سمت‌گیری اصلی را مشخص  
می‌کند و به ما می‌آموزد که همه  
چیز از خداست و به او باز  
می‌گردد.**

متقابل برقرار می‌کند، مشخص می‌سازد.

پس از حدود یک ماه مطالعه پی‌چینگ، دانشجویان یک احاطه کلی نسبت به اصول جهانی "تائو" به دست می‌آورند. آنها می‌فهمند که "تائو" که یک "واحد" است، خودش را از طریق "یین" و "یانگ" که "امری دوگانه" است، بیان می‌کند. سپس "یین" و "یانگ" با اسامی نظیر "آسمان و زمین"، خودش را از طریق ششگانه‌ها (hexagram) که به نوبه خود به چیزهای بی‌شمار این دنیا هستی می‌بخشند، متجلی می‌سازد. این نظام (مجموعه) کاملاً پیچیده، به هم پیوسته و مرتبط است. نظامی که دانشجویان با هوش و دارای تخیل قوی، مجذوب آن می‌شوند.

به طور خلاصه، سنت چینی مرا به زبانی مسلح می‌کند که با کمک آن می‌توانم توضیح بدهم که چگونه می‌شود به جهان و انسان به عنوان تجلیات "اصل واحد" نگاه کرد؛ زبانی که از دلالت مذهبی اندکی برای غربیها برخوردار است و این روش برای کار من بسیار مفید است؛ زیرا اکثر دانشجویان مقیم آمریکا یا مخالف مذهبند یا معتقدند که تنها یک مذهب به خصوص، مذهب واقعی است.

به این ترتیب این زبان وسیله‌ای می‌شود که می‌توان با کمک آن به بررسی سایر سنتها پرداخت؛ سنتهایی که زبان مذهبی دارند. البته درک زبان مذهبی بودایی در برخی مورد خیلی سخت است؛ چرا که این زبان در مورد خداوند ساکت می‌ماند و صحبتی نمی‌کند؛ در حالی که شیوه‌های پایه‌ای تفکر درباره جهان و نقش نگرش انسان نسبت به آن، به راحتی توسط اصطلاحات چینی قابل توضیح است و اسلام نیز با این زبان به خوبی برای غربیان تبیین می‌شود. من طی سالیان دراز، به خاطر عکس العمل مثبتی که دانشجویان در برابر این شیوه تدریس از خود بروز داده‌اند، بسیار راضی بوده‌ام، به خصوص زمانی که دانستم وقتی که این زبان به کار گرفته می‌شود،

تمصب در مورد اسلام به تدریج از میان می‌رود.

تجربیات طولانی من در این راه به همراه مقدار زیادی تحقیقات انجام شده، سرانجام مرا به این رهنمون ساخت که درباره اسلام کتابی بنویسم و در آن برخی از این متدلوزی‌ها را به کار گیرم. این کتاب دو سال قبل با عنوان تائو اسلام؛ کتاب مرجعی بر روابط انواع در تفکر اسلامی (آلبانی، انتشارات دانشگاه ایالتی نیویورک، ۱۹۹۲) به چاپ رسید.

دیدگاه اصلی من در این کتاب این است که اندیشه اسلامی درباره خدا، جهان و روح انسانی با روشهای اندیشه چینی درباره همین موضوعها هماهنگ است. در تفکر چینی تائو - که همان واحد است - مهمتر از هر چیز دیگر است؛ اما این تائو خودش از طریق "یین" و "یانگ" - که امری ثنوی است - مطرح می‌شود. در تفکر اسلامی، «توحید»، اصل اساسی است؛ اما اکثر اندیشه‌های اسلامی براساس تکامل یک مجموعه از دوگانگی‌ها شکل می‌گیرد. اگر در اسلام به خداوند فکر کنید، فوراً ناچارید در مورد یک مجموعه کامل صفات تکمیلی، نظیر قرب و بعد و یا رحمانیت و قهاریت فکر کنید. اگر به خداوند بیندیشید بناچار باید به رابطه او و جهان نیز بیندیشید و اینجا مسأله "دو" مطرح می‌شود.

قرآن و سنت اسلامی سرشار است از ارجاعات به دوگانگی‌هایی که نقشهای مهمی در تفکر اسلامی به عهده دارند؛ برای مثال، خداوند عالم است بر نادیدنیها و دیدنیها، او "آسمان" و "زمین" را خلق کرده، او انسان دو دست را به وجود آورده و همه چیز را «جفت» آفریده است. اولین چیزی که خداوند خلق کرد، قلم بود؛ اما نقش قلم بدون "لوح" قابل درک نیست. نمونه‌های فراوانی از این جفتها وجود دارد و متفکران مسلمان برای تشریح توحید از آنها استفاده می‌کنند. به نظر من این مسأله بسیار مهم است - مسأله‌ای که دانشمندان کمی به آن توجه

## ● در شرق، مردم، بویژه آنها که تحت تاثیر رسانه‌های همگانی و آموزشهای مدرن‌فبوده‌اند، می‌دانند که چه چیزی درست است و چه چیزی نادرست؛ اما غرب این احساس را از دست داده است.

یکدیگر دارند.  
اگر چه در حال حاضر ستهای مذهبی نقش  
مهمی در زندگی روزمره بسیاری از کشورها - آن گونه  
که قبلاً بر عهده داشته‌اند - بازی نمی‌کنند، اما در عین  
حال، گسستن از نگرشهای سنتی، برای این مردم کار  
ساده‌ای نخواهد بود و تازه اگر آنها از نگرشهای خاص  
خود جدا شوند، هیچ دلیلی وجود ندارد که نگرشهای  
جهان مدرن، برای تفاهم دو جانبه راهگشا تر و مفیدتر  
باشند. به عنوان مثال، "ناسیونالیزم" که یک محصول  
ویژه ذهنیت مدرن است، یکی از مخربترین نیروهای  
عصر حاضر به شمار می‌رود.

مسلمانانی که با شیوه‌های تفکر خاور دور ناآشنا  
هستند، ممکن است تصور کنند تشابه کمی میان  
اسلام و کنفوسیوسیسیم و یا بودیسیم وجود دارد. با  
وجود این، مدارک تاریخی بسیاری وجود دارد که  
چنین تشابهاتهای بسیاری را در این مورد کشف  
کرده‌اند. این واقعیت که میلیونها مسلمان چینی در  
طول قرن‌ها با موطنان غیر مسلمان خود با مسالمت  
زندگی کرده‌اند، باید چیزهایی به ما بگوید. ادبیات  
مسلمانان چین اغلب در هماهنگی کامل با نگرشهای  
سنتی چینی در مورد جهان است بی‌آنکه از معیارهای  
اسلامی منحرف شده باشد.

تجربه در نگرش دقیق به متون اسلامی به من  
نشان داده است که مشاهده یک توافق ضمنی و  
اصولی با تفکر چینی در نقاط مهمی چون متافیزیک،  
الهیات، جهان‌شناسی، روان‌شناسی و تعلیمات  
اجتماعی، چندان مشکل نیست. البته یافتن ارتباط  
میان اسلام و بودیسیم مشکل تر است و اولین اشتباه  
این است که هر دوی این سنت‌ها را در یک حرسه  
ارزشهای ظاهری و به صورتی خشک و تحت‌اللفظی  
مقایسه کنیم.

هر دینی، حداقل دو بُعد دارد. در اصطلاحات  
اسلامی می‌توانیم بعد نخست را «شریعت» و بعد  
دوم را «طریقت» و یا «معنویت» و یا آنچه که بویژه در  
ایران به «عرفان» معروف است، بنامیم. در مقایسه دو  
سنت، این دو بُعد باید به طور کامل تشخیص داده و  
از یکدیگر متمایز دانسته شوند. لذا قانون اسلام را  
می‌توان با اخلاقیات کنفوسیوسیان (confucian) مقایسه  
کرد؛ زیرا که هدف هر دوی آنها در درجه اول، ایجاد  
ثبات و هماهنگی در جامعه است؛ برای مثال، سنت  
کنفوسیال پایه جامعه ژاپنی است. این سنت روش  
برخورد متقابل و شایسته را با اعضای خانواده،  
حکومت، معلمان و دوستان تشریح می‌کند. سنت  
بودایی نیز یک سنت مهم در ژاپن است و مردم،  
اغلب همزمان کنفوسیوسی و بودایی هستند؛ بدون

کرده‌اند - که چگونه شیوه‌های تفکر اسلامی و چینی  
به یکدیگر شباهت دارند. البته من نمی‌خواهم ادعا  
کنم که یک رابطه تاریخی میان آنها وجود دارد. با تمام  
کردن این کتاب، در حال حاضر پروژه دیگری را در  
دست گرفته‌ام که احتمالاً تکمیل آن سالهای بسیاری  
به طول می‌انجامد. در کتاب نخست، من در توصیف  
تفکر اسلامی از اصول "واحدش" "آئین" ("تائو" و  
"یین - یانگ") به عنوان راهنما استفاده کردم. در این  
پروژه جدید در نظر دارم که مفاهیم اسلامی را برای  
اکتشاف تفکر چینی به کار بگیرم. من دقیقاً نمی‌دانم  
چگونه این کار را انجام خواهم داد؛ اما به هر حال  
تاکنون مطالب بسیاری را از متون کلاسیک اسلامی و  
چینی جمع‌آوری کرده‌ام و همین شیوه نگرش را در  
پرداختن به موضوع اهمیت مذهبی، به کار می‌گیرم.

هدف کتاب پیشین من و پروژه فعلی، ساختن  
پلهایی میان ستهای اسلامی و خاور دور است. مردم  
باید بدانند که قرابت و شباهت عمیق میان این دو دین  
در سطوح متافیزیک، جهان‌شناسی، روان‌شناسی و  
اصول ساختار اجتماعی وجود دارد.

برایم خیلی مهم است که اشاره کنم تا چه اندازه  
برای کشورهای مسلمان مهم است که با ملت‌های خاور  
دور ارتباط داشته باشند. اینکه جهان به سوی یک  
عصر بی‌ثباتی فزاینده در حال حرکت است، چیزی  
است که تقریباً برای همه کس روشن است. در همین  
حال بسیاری از ناظران عصری را پیش‌بینی می‌کنند که  
در آن، کشورهای خاور دور قدرت سیاسی و  
اقتصادی مسلط خواهند بود. ستهای مذهبی عمده  
این کشورها عبارتند از "کنفوسیونیزم"، "بودیسیم" و  
"اسلام" و اگر هند را نیز در نظر بگیریم، باید  
"هندویسم" را هم به آنها اضافه کنیم؛ مکتبی که کاملاً  
مرتبط با "بودیسیم" است و همچون مذاهب یادشده  
نقشی عمده بر عهده خواهد داشت. بر همگان روشن  
است که پیروان این مذاهب نیاز به شناسایی بهتر

## \* بسیاری از مشکلات و بحرانهایی که غرب و مدرنیسم، با آن مواجه می‌شود، از این ناشی می‌شود که انسانها در غرب دید سلسله مراتبی متافیزیک خود را از دست داده‌اند.

در محدوده توحید، روابط بنیادی (fundamental) هستند؛ زیرا این روابط میزانی از خاکستریها را در مقابل قرار می‌دهد. هر دو شین را که به یکدیگر مربوطند و همه چیزهایی را که به یکدیگر مربوطند، می‌توان به عنوان سیاه و سفید نگاه کرد؛ اما هرچه ما دقیقتر یک رابطه فرضی را مورد بررسی قرار دهیم، می‌بینیم که تنها خاکستری است که وجود دارد. مسلمانان خودشان را در یک جهان نسبی نیافتند؛ زیرا که درجات متفاوت نسبت به واقعیت تثبیت شده‌اند، چیزی که فراتر از تمامی درجات قرار می‌گیرد. در خارج هر میزان و مقیاس، یکی از اسماء الهی قرار دارد.

اما در اینجا فقط در مورد خاکستری صحبت نمی‌کنیم، بلکه آنچه موضوع بحث است، گوناگونی نامتعیین رنگهاست. هر رنگ از سیاهترین تا روشنترین درجه تغییر می‌کند. و در خارج از هر درجه‌بندی، رنگی مطلق قرار دارد که سایه‌های مربوطه از آن مشتق می‌شوند.

به محض اینکه ما به ارتباطات میان دو چیز نگاه می‌کنیم، روشن می‌شود که در زمینه یک رنگ فرضی، یک شین از آن دو شین شدیدتر و دیگری خفیفتر جلوه می‌کند؛ یکی «پانگ» و دیگری «بین» است. خداوند جهان را به صورت جفت - جفت خلق کرد؛ زیرا که وجود (هستی) بدون تفاوت قابل درک نیست. خداوند وجود مطلق، و جهان هستی است. خداوند خورشید، و جهان اشمه‌های این خورشید است.

به طور خلاصه، کیفیات و یا مراتب متفاوت، همیشه قابل توضیح با عبارات «بین» و «پانگ» و یا نور و ماده هستند. سنت اسلامی کیفیاتی را به خدا، جهان، آسمان و زمین، و مرد و زن نسبت می‌دهد. در این سنت، علم به واقعیت، هدف غایی زندگی انسانی است. از طریق دانستن «واقعیت مطلق» و عمل بر

اینکه هیچ تضادی احساس کنند. دلیل این امر این است که بودائیسم بر روی روابط اجتماعی تأکید ندارد؛ بلکه بیشتر به تعلیمات روحی و پرورش روح علاقه‌مند است. بنابراین در جامعه ژاپنی به طور خاص، و در جامعه خاور به طور عام، بودائیسم یک نقش مشابه با عرفان در جامعه اسلامی به عهده داشته است؛ درحالی که نقش کنفوسیوسیم بیشتر شبیه نقش شریعت بوده است. اما تائوئیسم از خیلی جهات به بودائیسم نزدیک است. آنچه این سنت به آن می‌پردازد، جداکردن روح انسانی از تعلقات دنیوی است. و باز هم مردم لزوماً هیچ‌گونه تضادی میان اعتقاد توأم به این دو تفکر نمی‌بینند. من حتی شنیده‌ام که بعضی از مسلمانان چینی پرهیزگار که در مورد رعایت شریعت بسیار محتاط بوده‌اند، به جای عرفان اسلامی به تائوئیسم گرایش داشته‌اند.

در تعالیم اسلامی، توحید سمت‌گیری اصلی را مشخص می‌کند و به ما می‌آموزد که همه چیز از خداست و به او باز می‌گردد. زمانی که ما معنی توحید را بفهمیم، می‌توانیم معنی جهان، انسان و شریعت را درک کنیم. در سنت خاور دور، شرایط به لحاظ اصولی به همین صورت است. در آنجا یک سری تعلیمات ضمنی وجود دارد که کل جهان را به سوی «تائو» که ریشه و پایان همه چیز است، جهت می‌دهد. پیامبر بزرگ تائوئیسم، «لاوتسو» می‌گوید: «تائو یک را به وجود می‌آورد؛ یک، دو را به وجود می‌آورد؛ دو، سه را و سه، بینهایت را به وجود می‌آورد».

برای درک چیزهای بیشمار که جهان را تشکیل می‌دهند، ابتدا باید ریشه آنها را که «تائو» است بشناسیم. زمانی که ما معنی تائو را فهمیدیم، آن وقت می‌توانیم طبیعت خود و جهان را بشناسیم.

علم‌الاشیاء در تفکر اسلامی از یک هستی‌شناسی (ontology) تشکیل شده است که به روشی میان واقع و غیرواقع، مطلق و نسبی، تمایز برقرار می‌کند؛ با وجود این، این تمایز، یک جهان سیاه و سفید به دست نمی‌دهد؛ بلکه کاملاً برعکس، یک مقدار بی‌نهایت از خاکستریها، از سیاهترین درجه تا روشن‌ترین درجه ممکن ارائه می‌کند. نور سفید خالص - مطلق - در ورای این مقیاس قرار می‌گیرد؛ اما طبیعت خود را مشخص می‌کند.

جهان‌شناسی اسلامی یک معیار موفق برای ارزیابی کیفیات بودشناسی به دست می‌دهد که همه چیز را به «واحد» پیوند می‌دهد و از این طریق توحید را بیان می‌کند. و از این رو جهان‌شناسی اسلامی یک عرصه بی‌پایان برای تبیین جهان در اختیار می‌گذارد.

اساس آنه انسانها رابطه‌ای را پایه می‌گذارند که می‌تواند ورای هرگونه نسبیتی، قرار گیرد. این رابطه «سعادت» (felicity) و یا «بهشت» (paradise)، یا «وحدت با خدا» یا «توحید» نامیده می‌شود.

امروزه در بسیاری از مجامع، «سلسله مراتب» در تعریف، چیز بدی تلقی می‌شود؛ من به این مسأله از یک دیدگاهی متفاوت می‌نگرم. سلسله مراتب (Hierarchy) بد نیست؛ زیرا که براساس واقعیت ساخته شده است. تکذیب آن، به بستن چشمها می‌ماند. آنهایی که آن را تکذیب می‌کنند، بدون شک این کار را برای برقراری سلسله مراتبهای دیگری که خودشان ترجیح می‌دهند، انجام می‌دهند. آنها کور نیستند؛ بلکه برنامه‌های خاصی دارند.

من ترجیح می‌دهم سلسله مراتب را آن طور که هست، بشناسم؛ اما روابط را به پیروی از کنفوسیوس روشن سازیم. سعی کنیم «نامها را در جای خودشان قرار دهیم».

در تفکر اسلامی نمی‌توان سلسله مراتب را نادیده گرفت؛ زیرا کبری قضیه در اسلام، همان «شهادت» است؛ «هیچ حقیقتی وجود ندارد مگر آن حقیقت». خداوند واقعیت است و جهان غیرواقعی است. این نکته به نوبه خود یک طیف بی‌نهایت را - از سفید تا سیاه - در مقابل ما قرار می‌دهد. جدا شدن از سلسله مراتب، به معنی نادیده گرفتن اساسی‌ترین اصول اسلامی است.

به محض اینکه ما به شیوه‌های تفکر خاور دور نظری افکنیم، همین اصول را می‌یابیم که با زبانی متفاوت بیان شده‌اند. هم سنت چینی و هم بودایی دارای «شهادتهای» خاص خودشان هستند که اولویتهایی را در جهان تثبیت می‌کنند. برای سنت چینی، هیچ واقعیتی جز تائو و برای سنت بودایی، هیچ واقعیتی جز طبیعت بودا وجود ندارد. چنین نتیجه می‌شود که برای هر دوی این سنتها - همچنان که در مورد سنت اسلامی وجود دارد - جهان در مقایسه با خدا، (یا تائو و یا حقیقت بودا) چیزی غیرواقعی است. به این ترتیب می‌توان گفت همه چیز در محدوده جهان، نسبی و یا خاکستری است.

بسیاری از مشکلات و بحران‌هایی که به طور کلی غرب و به طور خاص مدرنیسم با آنها مواجهه است، از این حقیقت ناشی می‌شود که انسانها دید سلسله مراتبی متافیزیک خود را از دست داده‌اند. در نتیجه، مردم دیگر برای کوچکترین سلسله مراتبی که ساختمان جهان را می‌سازند، ارزش قائل نمی‌شوند. اگر شما این را نفهمید که «هیچ خدایی جز خداوند (الله) نیست»، آن وقت شما نخواهید پذیرفت که

## • هر دینی، حداقل دو بُعد دارد؛

### در اصطلاحات اسلامی

### می‌توانیم بُعد نخست را

### «شریعت» و بعد دوم را

### «طریقت» بنامیم.

«محمد پیامبر خداست» بنا براین شما خوشحال می‌شوید از اینکه پیام او را هرچا با که اهدافتان مناسب نبود، نادیده بگیرید.

زمانی که مردم از تمایلات و علائق خود پیروی می‌کنند، دنباله‌روی من یا نفس (ego) خود هستند. و این البته، عمیق‌ترین معنای شرک، (idolatry) است؛ همان طور که جلال‌الدین رومی می‌گوید: «مادریتهای بت نفس شماست». و اگر مردم از نفس خود پیروی نکنند، احتمالاً از نفسهای دیگران پیروی خواهند کرد؛ مردمی که علائق و دلبستگیهایشان کمابیش شبیه علائق خودشان است، و به این ترتیب است که ایدئولوژیهای تازه و جنبشهای اجتماعی پایه‌ریزی می‌شود.

اگر چه هیچ کس انکار نمی‌کند که جوامع شرقی با همان نوع مشکلات جوامع غربی رو به رو هستند و علت مشکلات آنها نیز مشابه است؛ اما باید متذکر شد که با وجود این، میزان سردرگمی و بی‌نظمی در شرق به نسبت آنچه در غرب است، بسیار کمتر است. در شرق، مردم، به ویژه آنها که نسبتاً با آموزش و پرورش مدرن آشنایی ندارند و تحت تاثیر رسانه‌های همگانی نبوده‌اند، هنوز در مورد اولویتهای، از یک اطمینان نسبی برخوردارند. آنها می‌دانند که چه چیزی درست است و چه چیزی نادرست، چه چیز سفیدتر و چه چیز سیاهتر است؛ اما غرب این احساس را گم کرده است و یا اگر داشته باشد، دیگر این احساسش با مطلق - «خدا»، «تائو» یا «حقیقت بودا» - پیوند ندارد؛ بلکه با ایدئولوژیها پیوند دارد و ایدئولوژیها تقریباً با سرعت مدهای زنانه تغییر می‌کنند.

اگر سلسله مراتب متافیزیکی و سلسله مراتب ثانویه‌ای که در خارج آنها پدید می‌آیند، در جوامع شرقی دست نخورده‌تر باقی مانده‌اند به علت ایمان باقی مانده به مطلقهاست؛ برای مثال در اسلام، مردم کمی هستند که در باره اعتبار کلمات خدا و قرآن جدل

## • زمانی که مردم صرفاً از تمایلات خود پیروی کنند، تابع نفس هستند و این البته عمیق ترین معنای شرک است.

مردم نشان دهیم که اسلام سنتی است که همواره جایگاه افتخار را در آرامش، عشق، علاقه و زیبایی قرار داده است و نه در خشونت، خشم یا تنبیه. به سختی می توان کسی را یافت که تحت تاثیر اشعار معنوی آشنایی قرار نگرفته باشد. خرد خاور دور و سنت معنوی اسلام، پیش از آنکه با سختی و صمیمیت همراه باشد با نرمی و لطافت آمیخته است؛ در بینش روشن و نه در بینش ابهام آمیز؛ در آرامش و نه در جنتیش.

برقراری ارتباط میان دیدگاههای عرفای مسلمان با دیدگاههای خردمندان شرقی و استادان روشن ضمیر بودایی، مشکل نیست. هنگامی که اسلام را از طریق این سنتها مطرح می کنیم و از نگاه تاریخ تعصب آمیز غربی دور می شویم، آن وقت فرد فرد مردم می توانند درک و ستایش بهتری از اسلام داشته باشند.

هنگامی که خود مسلمانان سعی می کنند سنت خود را به این شکل درک کنند و یا سعی می کنند سنتهای شرقی را با کمک اساتید خودشان بفهمند، قادر خواهند بود که میراث معنوی غنی خاور دور را بشناسند و درک کنند. در صورتی که قرار باشد قرن بیست و یکم حقیقتاً قرن آسیایی باشد، همگی ما به یک دانش پایه ای قوی در ریشه های فرهنگ و تمدن خاور دور نیازمندیم. در مورد مسلمانان، این مسأله بیشتر مصداق دارد؛ زیرا که آنها نمی توانند ریشه های تمدن خاور دور را بدون درک و شناخت ریشه های تمدن خودشان بشناسند.

می کنند؛ از این رو محتویات قرآن هنوز مورد احترام و تکریم قرار دارد؛ حتی اگر مردم به خوبی آنها را رعایت نکنند.

در اینجا من نظریه ام را با یک حکایت شخصی توضیح می دهم: یک روز دو دانشجو که درسی را در زمینه اسلام با من می گذراندند، به دفتر آمدند. یکی از آنها مسلمان بود و از این شکایت داشت که رعایت شریعت در آمریکا مشکل است. او می گفت که پنج بار نماز خواندن در روز و روزه گرفتن به مدت یک ماه در رمضان پیش از توانایی او است. فرد دیگر یک دانشجوی آمریکایی با زمینه مسیحی بود. بعد از شنیدن آنچه که دانشجوی مسلمان می گفت، آهی کشید و گفت: "چرا شکایت می کنی؟ تو نمی دانی که چقدر خوشبختی! مذهب شما از آغاز دست نخورده باقی مانده است. شما می دانید که چکار باید بکنید و چه کاری را نباید انجام دهید. مذهب من در این زمینه هیچ کمکی نمی کند. کلیسا قوانین و عقاید را هر هفته عوض می کند. من هیچ وقت نمی دانم چه چیزی درست و چه چیزی غلط است. من به شما حسادت می کنم!"

پیش داوری و تعصب علیه اسلام در غرب بسیار ریشه دار است. مردم به آن به عنوان دین صحرا - خشک و خشن و بدون هیچ زیبایی - نگاه می کنند و خنثی کردن تعصب آنها بسیار مشکل است. به این دلیل مقایسه اسلام با مسیحیت یا یهودیت کار مشکلی است، در حالی که تجربه به من نشان داده است که اگر شما در غرب، اسلام را با سنتهای خاور دور مقایسه کنید، مردم تاثیرات بسیار متفاوتی خواهند گرفت، از این طریق آنها قادر خواهند بود زیبایی اسلام و ذهنیت باز آن را ستایش کنند.

اسلام دارای تعلیمات ویژه عظیمی در سطح مابعدالطبیعه، جهان شناسی و روان شناسی است. با تاکید بر این جنبه های سنت اسلامی، ما می توانیم به



# تصوف و تعقل در اسلام

سید حسین نصر

موضوع صحبت من نسبت بین تصوف و تعقل در اسلام است، ولی مایلیم بدو در خصوص مباحث جالبی که طی چند روز گذشته در اینجا مطرح شده است نکاتی را با شما در میان گذارم.

فرض کنید من یک فرد عادی خارجی هستم که اینک به آلمان و به یکی از مراکز فرهنگی بزرگ این کشور (هانور) آمده و در جلسات متعدد این سمینار شرکت کرده‌ام. در جلسات تمرکز و مراقبه (Meditation) نیز حضور داشته‌ام که در آنها نه تنها روشهای مبتنی بر اعتقادات مسیحیت مورد توجه قرار داشته، بلکه شیوه‌های بودایی نیز بررسی و تمرین می‌شود. از نمایشگاه کتابی بازدید کردم و متوجه شدم که درباره هر موضوع و بلکه هر عنوان، کتابهای زیادی وجود دارد جز در مورد اسلام. با کمال شگفتی شاهد علاقه شدید دانشمندان و اندیشمندان آلمان - یکی از بزرگترین کشورهای اروپایی - به مطالعه و آشنایی با همه موضوعات بودم، جز برخورد و آشنایی با فرهنگی که تقریباً در تمام طول تاریخ غرب با آن رابطه نزدیکی داشته است. در اینجا قصد شکایت ندارم، ولی از آنجا که به نظر من این مسأله از اهمیت فراوانی برخوردار است، به ذکر آن می‌پردازم. نه فقط از آن جهت که امروزه غرب در تلاش دست یافتن به الگوی جدید برای درک جهان و

مسائل جهانی است، بلکه از آن رو که کشوری مثل آلمان، احتمالاً پیش از هر کشور اروپایی دیگر مستشرقینی را پرورانده است؛ تا آنجا که به شوخی گفته‌اند: «زبان آلمانی بعد از عربی مهمترین زبان اسلامی است». در چنین کشوری که افرادی مثل «هامر پورگشتال» (Hammer Purgstall) در قرن نوزدهم دست به ترجمه جدید آثار برجسته عربی و فارسی زده‌اند، ناگهان شاهد کمترین علاقه و توجه به فرهنگ اسلامی هستیم، درحالی که صدها سال قبل وضع غیر از این بوده است. «آلبرتوس ماگنوس» (Albertus Magnus) کجا رفته است؟ مگر او به دنیای معنوی آلمان متعلق نبود؟ چرا وی به هنگام خلق آثار خود چنان علاقه و اشتیاق آتشینی نسبت به آثار ابن سینا و دیگر متفکران اسلامی نشان می‌داد؟ آنچه در این فاصله زمانی به وقوع پیوسته بسیار مهمتر از آن است که به دست فراموشی سپرده شود. کوشش می‌کنم ذیلاً به پاسخ سؤالی پردازم که در اینجا مطرح کردم:

تائوئیسم، هندوئیسم و دیگر مکتهای آسیایی دورتر از آن قرار دارند که بتوانند برای فرهنگ اروپایی که هنوز مرکزیت خود را از دست نداده است، مسأله‌ای جدی و درخور طرح ایجاد کنند و حتی بتوانند محور فرهنگ جهان قرار گیرند، بدون آنکه اروپا ناگزیر به ترک زمینه‌های



روحی و معنوی خود باشد. در مقابل، دین و فرهنگ اسلامی به اروپا بسیار نزدیکتر از آن است که بتوان آن را براحتی کنار نهاد. هم دین اسلام به موسی و مسیح و ابراهیم اعتقاد دارد و هم فرهنگ اسلامی با فیثاغورث و افلاطون و ارسطو آشناست، به طوری که خود را در فرهنگ اروپایی سهم می‌داند. فرهنگ اسلامی به همان اندازه از تکنیک اسکندریه و تفکر یونانی مایه گرفته که از طبیعت هندوستان و چین برخوردار شده است. به نظر من فاصله بین فرهنگ اسلامی و اروپایی از لحاظ مبنا آن اندازه نبود که بتوان رشدی جداگانه را در مسیرهایی کاملاً متفاوت برای هر کدام پیش‌بینی کرد. این یک واقعیت روشن است که فرهنگ اسلامی قرن‌ها برای غرب آینه‌ای بود که خود را در آن می‌دید و گذشت سالها و قرون خود را در پرتو آن مشاهده می‌کرد. فرهنگ اسلامی برای غرب، "فرهنگ دیگر" بود. حال چه شده است که این "فرهنگ دیگر" مسیر متفاوتی را برای رشد خود انتخاب کرده است؟ پاسخ به این سؤال از یک واقعه مهم تاریخی و معنوی پرده برمی‌دارد. این فقط خاطره‌های «برنارد کلرو» (Bernard Clairvaux) یا جنگهای صلیبی و یا حتی اختلاف در دیدگاههای سیاسی متداول و معمول نیست که این دو فرهنگ - فرهنگ اسلامی و فرهنگ غربی - را در مسافت اقتصادی و سیاسی روز رو در روی هم قرار می‌دهد. مسأله عمیقتر و اساسیتر برای غرب، نفس ماهیت اسلام و اهمیت فرهنگی آن است، خصوصاً اینکه قالب تفکر غربی مبتنی بر نمونه مثالی رنسانس از هم گسیخته شده است.

انسان غربی چگونه می‌تواند به قالب و مبنای جدید برای تفکر دست یابد، بدون آنکه به رابطه خود با جهان اسلام، بخصوص تا قبل از ۱۴۹۲ که به «سال تعیین سرنوشت» معروف است، بیندیشد؛ رابطه‌ای که بین انسان اروپایی و انسان مسلمان وجود داشت؛ از آن سال به بعد بود که امپراطوری گرانادا به تصاحب غرب درآمد و آخرین حکومت مسلمین در اروپا از هم گسیخت.

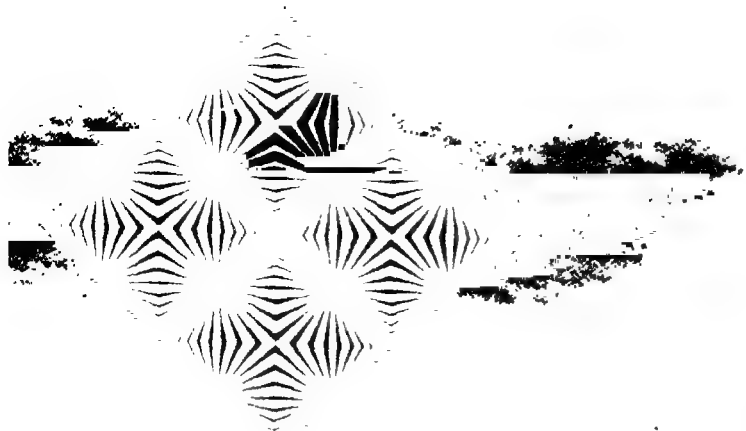
مطلبی که در بالا بدان اشاره شد، اولین مسأله‌ای است که مایل به طرح آن بودم. اینک علاقه دارم به چند سؤال مطروحه دیگر در این سمینار بپردازم...

تا حدود بیست سال قبل، در جلساتی نظیر کنگره حاضر؛ حتی گفتگو با نمایندگان مشرق زمین را ضروری نمی‌دیدند. در دو دهه اخیر نمایندگانی از کشورهای غیر غربی در چنین جلساتی شرکت داشته‌اند. با وجود این، نمایندگان دعوت شده از شرق - مقصودم نمایندگان فرهنگ اسلامی و افرادی نظیر خودم است و در مورد شرق دور و هند و فرهنگهای آنها نظر نمی‌دهم - در چنین سمینارهایی به بیان مطالبی می‌پردازند که غرب مایل به شنیدن آن است. اغلب ادعا می‌شود که موضوع صحبت، فرهنگ غیر غربی است ولی شرکت کننده غیر غربی به دلیل غرب زدگی، به جای آنکه بیانگر و راوی صادق فرهنگ خود باشد، به ارائه نظریات غربیان و تکرار مکررات می‌پردازد. طبیعی است که چنین گفتگویی جز مکالمه غرب با مقلدان خودش نیست و نمی‌توان به آن همان بهایی را داد که به تضارب افکار میان دو فرهنگ و دو جهان‌بینی باید داد. چنین نمایندگانی که مقلد غرب

✱ تائوئیسم، هندوئیسم و دیگر  
مکتبهای آسیایی دورتر از آن  
قرار دارند که بتوانند برای  
فرهنگ اروپایی، مسأله جدی  
ایجاد کنند و حتی بتوانند محور  
فرهنگ جهان قرار گیرند، در  
حالی که دین و فرهنگ اسلام به  
اروپا بسیار نزدیکتر از آن است  
که بتوان براحتی آن را کنار نهاد.



## • جوامع فراوانی وجود دارند که نسبت به انسان و طبیعت دارای پینش کاملاً متفاوتی با نحوه تفکر بشر جدید غربی هستند.



هستند نمی‌توانند بیانگر الگوهای شناخت و روشهای پایه‌ای فرهنگ دیگر مناطق و سرزمینهای خود برای دیگران باشند.

این روزها در این کنگره و در موقعیتهای مشابه، صحبت از دهکده بزرگ جهانی است و عقیده بر آن است که جهان به صورت واحدی به نام «دهکده جهانی» درآمده است. جهان غرب امروز به جای امپراطوری بزرگ جهان، از دهکده بزرگ جهانی سخن می‌گوید که قاعده‌تاً همه ملت‌ها عضوی از آن هستند. چراکشورها و فرهنگهای غیر غربی می‌بایست تا به امروز منتظر صدور چنین اجازه‌ای از ناحیه غرب باشند؟ هرچند در ابتدای امر به نظر می‌رسد که غرب از مدل اولیه خود برای امپراطوری بزرگ جهان، به نفع حضور فرهنگهای دیگر در این دهکده بزرگ جهانی دست برداشته است، اما آیا واقعیت غیر از این است که چنین تفکری یک نگرش منبث از فرهنگ غربی است؟

ساده انگاری است اگر فراموش کنیم جوامع فراوانی وجود دارند که نسبت به انسان و طبیعت، رابطه بین انسان و طبیعت و... دارای پینش کاملاً متفاوتی با نحوه تفکر بشر جدید غربی هستند؛ انسانهایی از دیارهایی دیگر که چه بسا به غرب بپایند و در اینجا به آموختن فیزیک و مکانیک گوانتا بپردازند، ولی وجه اشتراکی در عقیده خود نسبت به بشر و طبیعت و مسائل زیر بنایی زندگی با بشر غربی نداشته باشند. غرب نمی‌تواند صرفاً به دلیل تفوق تکنولوژی خود، که شاید ظاهراً کامل هم به نظر برسد، یا به دلیل اعتقادی که به جهانشمولی طرز تفکر خود دارد - که در واقع آنچنان که آنها می‌شود، جامع الاطراف و دربرگیرنده همه جوانب و ابعاد وجودی انسان نیست - توقع آن را داشته باشد که دهکده بزرگ جهانی به طور هماهنگ از این الگو پیروی کند. به نظر من همین نکته یکی از اساسی‌ترین مشکلات غرب با جهان اسلام است. انسان می‌تواند بدون توجه به جغرافیای زیر پای خود، مثلاً از رم به بتارس پرواز کند و جهان زیر پای خود -

عالم اسلام - را نادیده انگارد، اما نباید از این نکته خافل باشد که این جهان به زندگی خود ادامه خواهد داد و حاضر نیست به همین سادگی دست از عقاید و افکار خود بردارد و الگوی مذهبی جهانشمولی غرب را برای دهکده بزرگ جهانی بپذیرد. درست برعکس، در همین شرایط فرهنگ اسلامی و جهان اسلام در صدد تقویت خود و باز یافتن مجدّد خویش است. اگر به این حقیقت اذعان نداریم، لااقل باید بپذیریم که زیر یک آسمان مشترک زندگی می‌کنیم و گامهای خود را بر روی یک زمین مشترک می‌گذاریم و نخواهیم توانست از طرز تفکر و تجارب تاریخی بخش بزرگی از این دهکده جهانی آنچنان چشم پویشیم که گویی اصلاً وجود نداشته است.

مثالی که می‌توانم به مدد آن خودمحموری تفکر غرب را که مذهبی اعتبار جهانی و جهانشمولی نیز هست، بیان کنم آن است که اغلب سؤال می‌شود چرا در جوامع اسلامی، علوم اسلامی یا به طور کلی علم به انتها رسیده است. آیا بهتر نیست سؤال کنیم که چرا علم اجازه نداشته است به پایان برسد یا مسیر دیگری انتخاب کند؟ آیا این سؤال خود از وظیفه‌ای که تفکر غربی برای علم تعیین کرده است، نشأت نمی‌گیرد؟ من مخالفی ندارم که غرب جهان را با نگاه محدود و متعلقه‌ای خود بنگرد، اما مخالف آن هستم که چنین تفکری را تعمیم داده و آن را جهانشمول بداند. یک انسان غربی چه احساسی خواهد داشت اگر کسی بر اساس فرهنگی دیگر به ارزیابی او بپردازد و اندیشه خود را بر او تحمیل کند؟ به چه دلیل یک اندیشه علمی پویا، متحول و متطور همیشه باید دارای مشخصه فرهنگ غربی باشد؟

آقای «جورج سارتن»، معلم سابق من در هاروارد، تاریخ را به صورت یک واقعه پایا و مستمر می‌دید. من

میچگاه با نظر وی کاملاً موافق نبودم. او اغلب می‌گفت که نگران آینده فرهنگ غرب است زیرا تمامی فرهنگهای دیگر، نظیر فرهنگ یونان، مصر و بابل، حتی در دوران افول خود، به کشفیات بزرگ علمی نائل آمدند. هذکثیری از دانشمندان علم تاریخ، در دهه‌های اخیر، این سؤال را مطرح کرده‌اند که چگونه می‌توان مطمئن بود که علم و آثار و نتایج آن در فرهنگ مغرب زمین، همواره همین نقشی را داشته باشد که در عصر حاضر ایفا می‌کند؟ چه کسی می‌داند، یا کسی چه می‌داند، که یک قرن دیگر علم در مغرب زمین چه سرنوشتی دارد و یا غرب در مورد علم چگونه می‌اندیشد؟ چرا برجسته‌ترین اندیشمندان اروپا در قرن سیزدهم به الهیات و در قرن نوزدهم به طبیعیات روی کردند؟ چه کسی جز خدا می‌داند که در قرن بیست و یکم چه بحثی مورد توجه عالمان و متفکران قرار خواهد گرفت؟

تصورات غربی را در مورد مبانی و وظیفه و جایگاه علم نمی‌توان مبنای تحقیق و شناخت جایگاه علم در قرن چهاردهم تاریخ اسلام قرار داد. هر جامعه‌ای دینامیسم و نیروی محرکه مخصوص به خود را داراست. وقتی بر مبنای تفکر غربی سؤال می‌کنیم که چرا اسلام قرن‌ها در حوزه‌ای که غرب آن را علم می‌نامید، پیشرو بود و سپس انرژی و پویایی خود را در حوزه‌های دیگری متمرکز کرد، طبعاً این نکته و این واقعیت به ذهن متبادر می‌شود که انسان غربی، دینامیسم و پویایی جوامع دیگر را فقط از پشت عینک و با پیشش فرهنگی خاص خود بررسی می‌کند. با چنین شیوه و روشی، طبعاً امکان حضور مشترک و تبادل افکار، بر پایه‌های استوار مسالمت و تفاهم، بدون سوء تفاهم و یا تحمیل خود بر دیگری، در دهکده بزرگ جهانی وجود ندارد.

امروز در جهان اسلام، بحث و تبادل نظر بسیاری در این زمینه که اصولاً "دانش اسلامی" چیست، انجام می‌شود. کوششی در جریان است که تعریفی از علم ارائه دهد و آن را بر پایه‌هایی استوار سازد که علوم غربی از چهارصد سال قبل بر آن پایه‌ها بنا شده است، بدون آنکه ماحصل آنچه را که از زمان نیوتون تاکنون روی داده است، انکار کند یا حتی آن را به فراموشی بسپارد؛ بلکه برآن است تا این میراث را در نگرش خاص خود از جهان، یعنی پیشش اسلامی، ادغام کند. امروز این تلاش ابعاد وسیعی یافته است و من حتی در دوران دانشجوییم در هاروارد براین باور بودم. در آن روزگار بر سر مفهوم الگوهای علمی بحثهایی داشتیم که بعدها «توماس کوهن» (Thomas Kuhn) آن را پروواند. در آن زمان براین نکته اصرار می‌ورزیدم که فرهنگ و دانش اسلامی یا چینی و هندی، هرکدام روش و مسائل و نمونه‌های مثالی (Paradigms) خاص خود را دارند و این صحیح

## • انسان غربی چگونه می‌تواند

### به غالب و مبنایی جدید برای

### تفکر دست یابد، بدون آنکه به

### رابطه خود با جهان اسلام

بیندیشد.

نیست که تحول این نمونه‌های مثالی را به نظریات تاریخی علم در غرب محدود کنیم. موضوع نمونه‌های مثالی غیر غربی، به عقیده من، باید مهمترین موضوع برای بررسی و تفحص در این کنگره باشد. این موضوع محور همان بحث اساسی رابطه بین روح و طبیعت است. به این سؤال نیز باید پرداخته شود که جهان غرب در قیاس با فرهنگهای غیر غربی، دائماً به تغییر نمونه‌های مثالی خاص خود نیازمند بوده است. در جهان معاصر غرب چه چیز در جریان است که کاملاً با مبانی فرهنگهای دیگر، حتی با فرهنگ گذشته و سنن دیرینه غرب، متفاوت است؟

در یک برخورد ظاهری وقشری می‌توان سؤال کرد که پوشش خاص زنان هندی از کجا نشأت می‌گیرد و چگونه از گذشته تا حال یکسان مانده است، حال آنکه «ایو سن لورن» (Yves Saint Lauren) در هر فصل مدلهای لباس خود را عوض می‌کند. این امر ممکن است در ظاهر جنبه شوخی به خود بگیرد، اما شاید بتوان آن را با عوارض ظاهری تحولات عمیقی هماهنگ دانست که باید مورد توجه بسیار قرار گیرند، خاصه اگر تحقق "دهکده بزرگ جهانی" مورد نظر باشد. تا زمانی که غرب مسائل فرهنگی خاص خود را داشت و حاکمیت اقتصادی خویش را، همگام با تسلط سیاسی و نظامی بر جهان معاصر تثبیت نکرده بود، شاید این گونه تفاوتها نقش مهمی ایفا نمی‌کردند. اما اگر قرار باشد اندیشه دهکده بزرگ جهانی تحقق پیدا کند، حضور نیمی از زنان با لباس متحدالشکل و یکسان در کنار نیمی دیگر که هر فصل مدل لباس خود را تغییر می‌دهند، بیشتر به نوعی استهزاء شباهت دارد، صرفنظر از آنکه این واقعیت ممکن است بحرانهای عمیق اجتماعی به بار آورد؛ بحرانهایی که با اصول سالم همزیستی و همجواری تعارض داشته یا حداقل رشد یکسان دهکده را تسهیل نمی‌کنند. توجه به این نکته روشن می‌سازد که پیدا کردن نظام فکری واحد در عین چندگانگی نیازها، تا چه اندازه مشکل آفرین است.

بررسی این سؤال که نیاز به تغییر این نمونه‌های مثالی

در هرب از چه چیز نشأت می‌گیرد، به عقیده من می‌تواند موضوع یک چنین کنگره مهمی باشد که سعی بر آن دارد تا به تحلیل مسائل اساسی بپردازد، نه اینکه به سهولت از کنار آنها عبور کند. آرزو می‌کردم موضوع صحبت من به جای رابطه تصوف و عقل در اسلام، پرداختن به این سؤال می‌بود.

لحظاتی پیش در سالن بزرگ این کنگره به تابلوی "روح و طبیعت" که عنوان بحث ماست می‌اندیشیدم و به یاد جمله «پروفسور فن وایتسگر» (Prof. R. Von Weizker) افتادم که در نطق افتتاحیه خود گفت: "اگر ما به جای کلمه آلمانی "geist" برای "روح" کلمه انگلیسی "mind" را به کار می‌بردیم چقدر دچار اختلاف برداشت در مفاهیم می‌شدیم و این لغت تا چه اندازه بار محتوایی خود را از دست می‌داد. کلمه آلمانی "geist" در بین زبانهای متداول اروپایی شاید جامع‌ترین و غنی‌ترین معنای ممکن را القاء می‌کند. هنگامی که کلمه آلمانی "geist" (روح) بیان می‌شود، "روح خدا" (یکی از ابعاد تثلیث: روح‌القدس)، روح به معنایی که در شعر اغلب شعرای آلمانی زبان مشاهده می‌شود و بالاخره، روح به مفهومی که در تصوف قرون وسطی منظور می‌شد به ذهن خطور می‌کند، در حالی که کلمه انگلیسی "Mind"، هرچند از ریشه لاتین "mens" گرفته شده، برداشت جدیدی را تداعی می‌کند؛ به عبارت دیگر، مفهومی را عرضه می‌دارد که محصول عالم جدید است. به همین ترتیب، اگر این کلمه را به فارسی، که زبان مادری من است، و یا به زبان عربی ترجمه کنیم، بارهای محتوایی دیگری هم خواهد داشت. این اشاره مختصر نشان می‌دهد که حتی همین موضوع مطالعه این کنگره یعنی "روح و طبیعت"، هرگز معنای واحدی را در اذهان مختلف تداعی نمی‌کند. این دو کلمه در اذهان و زبانهای مختلف معانی مشترکی ندارند. از کلمه "Nature" (طبیعت) نیز، همچون کلمه "geist" (روح)، معانی مختلفی استنباط می‌شود. هنگامی که در مکانیک کوانتا

می‌شنویم که نه فقط "طبیعت" بلکه "خودآگاهی" نیز دارای نقشی اساسی است، طبیعتاً این سؤال مطرح می‌شود که: کدام خودآگاهی؟ خودآگاهی دانشیار من یا خودآگاهی مسیح؟ آیا این هر دو یکسانند؟ آیا به طور کلی "خودآگاهی"‌ها دارای معانی یکسان هستند؟

سخنران قبل از من، میکائیل پروک "Michael Bruck"، در بحث خود تحت عنوان "زمان و تجربه صوفیانه توحید"، از پیشوای ذن، «دوگن» (Dogen)، سخن به میان آورد. اگر مشارالیه به مطالعه مکانیک کوانتا بپردازد، آیا از "خودآگاهی" واقعاً همان معنی را استنباط خواهد کرد که شخصی دیگری در یک لابراتوار می‌فهمد؟ به نظر می‌رسد که در اینجا مسأله به شناخت تئوریک و مباحث مابعدالطبیعه مربوط می‌شود و نمی‌توان بسادگی از آن گذشت. این کلام از متفکر و متصوف بزرگ آلمانی "یاکوب بوهمه" (Jacob Boheme) است که می‌گوید: "طبیعت بهشت آن گونه که خدا خلق کرده است از "اینجا" و "حال" (بعد مکان و زمان) جدا نیست؛ این ما هستیم که خود را از آن دور ساخته‌ایم." این نحوه تفکر نیز نشان می‌دهد که یک "طبیعت" و یک "جهان" خارج منحصر به فرد وجود ندارد، یعنی در واقع ما در طبیعت چیزی را می‌یابیم که در احمق وجود خود، از آن بهره برده‌ایم. بین بشر و طبیعت یک رابطه بسیار نزدیک برقرار است.

قبل از آنکه به موضوع اصلی بپردازم، مایلیم یک موضوع دیگر را نیز تذکر دهیم. به هیچ وجه نمی‌خواهم در اینجا در نقش یک مهاجم معترض ظاهر شوم. این صحیح است که انسان نمی‌تواند بنایی را استوار سازد بدون آنکه قبلاً زیاده‌های مزاحم را از پی آن زدوده باشد. من با هرگونه محدودانگاری و جزه‌نگری مخالفم، خصوصاً زمانی که بسیاری از متفکرین، علی‌رغم اظهارات مخالف با محدودنگری، صبح و شام به ترویج آن مشغولند.

امروز یکی از فرمهای محدودنگری، تقلیل تعالیم شرقی به صورتی مبتذل است، مثلاً مقایسه رقص شیوا با الکترونهای در حال رقص. این مقایسه می‌تواند ازدید هندوها نوعی اهانت تلقی شود. متأسفانه ادعاهایی از این قبیل بسیار رواج دارد، هرچند غالباً عاری از ادراک حقیقی و دور از منظور اصلی فلسفه شرق در مورد طبیعت است. اگر واقعاً قرار است که اشخاص با هم هم‌زبانی داشته باشند، اگر واقعاً مایل به بررسی و درک کشفیات شگفت‌آور فیزیک مدرن هستیم، باید بتوانیم به همان میزان که تصویر جهان فیزیکی را جدی می‌گیریم، جهان دیگر را هم جدی بگیریم، بخصوص که فیزیک مدرن نوعی به بن‌بست رسیده است و مجبور به خلق الگو و نمونه مثالی جدید و همه‌جانبه است.

در چند سال اخیر کتابهای مشهوری به زبانهای

**\* انسان به طور فطری به «امر قدسی» تمایل دارد و تا زمانی که این بُعد مهم در تحقیقات نادیده گرفته شود، معنای غیر اروپایی طبیعت را نمی‌توان فهمید.**

## ● تصورات غربی در مورد مبانی و جایگاه علم را نمی‌توان مبتنی تحقیق و شناخت جایگاه علم در قرن چهاردهم تاریخ اسلام قرار داد.

متوجه می‌شویم که مرده هستند؛ در حالی که قرآن همیشه  
و در حدّ اعلی زنده است.

وقتی من به شناخت نهفته در قرآن اشاره می‌کنم،  
مقصودم چنین دانشی نیست، بلکه متقدم مبانی شناخت  
انسان در قرآن نهفته است. شناخت طبیعت نیز جزئی از  
شناخت انسان است، یعنی مبانی شناخت طبیعت و  
اهمیت آن برای انسان در قرآن نهفته است، بدون آنکه  
جزئیات و فرمولی ارائه شود که این طبیعت چگونه اثر و  
کار می‌کند.

قرآن مبنا را بر یک مفهوم مهم قرار می‌دهد که به  
عربی «عقل» نامیده می‌شود و در زبانهای اروپایی معمولاً  
آن را به "Ver numft"، "reason" و "Raison" ترجمه  
کرده‌اند. این کلمات و مفاهیم معادل صحیحی برای کلمه  
"عقل" نیست. بسیاری از مشکلات بر سر راه درک اسلام  
از همین جا ناشی می‌شود. وقتی که دو مفهوم  
"Rationalitat" (تعقل) و "Mystik" را بخواهیم به عربی  
ترجمه کنیم، فوراً به کلمه عقل بر می‌خوریم. اشاره به این  
امر مهم است که در عربی کلماتی معادل Mystik وجود  
ندارد و شاید باور نکنید اگر بگویم که در زبان فارسی نیز  
کلمه‌ای معادل Mystik موجود نیست، اگر چه متصوفه به  
زبان فارسی بیش از هر زبان دیگر دنیا مطلب نوشته‌اند و  
در این باره اندیشیده‌اند. مسأله این نیست که حقیقت این  
معنا در آنجا وجود ندارد، بلکه در نور دیگری دیده  
می‌شود و لذا چیز دیگری است. شاید بتوان به ازای کلمه  
"rational" یکی از مشتقات کلمه عقل را به کار برد، اما  
عقل معنای دیگری دارد. کلمه عقل در عربی از ریشه  
«وصل کردن» و «گره زدن» می‌آید، چیزی که انسان را فوراً  
به یاد ریشه لاتینی "Religion" (مذهب) یعنی  
"Religare" می‌اندازد که در زبان لاتین به معنای «وصل  
کردن» است، یعنی اتصال به حقیقت، چیزی که انسان را  
به حقیقت وصل می‌کند و گره می‌زند. تفکر اسلامی از  
ابتدا بین عقل به عنوان Ratio و عقل به معنای  
Intellectus به تعبیری که توماس آکوئینی در نظر داشت  
و نه به معنای جدید آن، تفاوت قائل بود.

در حال حاضر کلمه «اینتلکت» یا «انتلکت»  
(Intellect) در زبان انگلیسی و فرانسه معنای قدیم خود  
را از دست داده است، در حالی که در زبان آلمانی این طور  
نیست. در زبان انگلیسی یک انتلکتوئل، یا بهتر بگوییم  
"تحصیل‌کرده"، کسی است که به آثار مونتسارت علاقه  
نشان می‌دهد. طبعاً آثار مونتسارت زیباست، اما این علاقه  
عارضه منحصر بفرد روشنفکری نیست زیرا یک فرد  
"غیرانتلکتوئل" یا "عامی" هم ممکن است از آثار  
مونتسارت لذت ببرد.

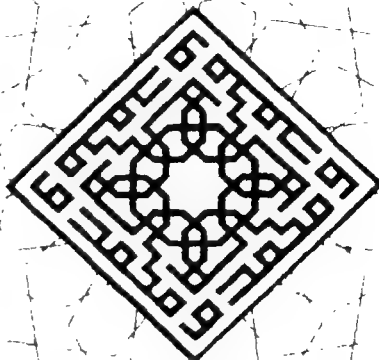
کلمه عقل در زبان عربی هم معنای "انتلکت" را در  
خود دارد و هم معنای "Ratio" را و این نکته بسیار مهمی

مختلف اروپایی منتشر شده است. در این کتابها برخی  
مفاهیم و تصاویر شرقی را که امروز مد شده است، مورد  
استناد قرار می‌دهند. مؤلفان این کتب، علم فیزیک را در  
یک طرف و یک ایده چینی یا هندی را در طرف دیگر کنار  
هم قرار می‌دهند و اینچنین می‌پندارند که جمع و تألیفی  
میان این معانی ایجاد کرده‌اند. اما متأسفانه این کار را  
نمی‌توان «جمع و تألیف» نامید. انسان نمی‌تواند آن چیزی  
را که لائوتسه یا خردمندی دیگر، یک عارف و یا یک  
شاعر از طبیعت می‌فهمد براحتمی از متن آن جدا کند و با  
یک جهان‌بینی دیگر جمع و تألیف نماید.

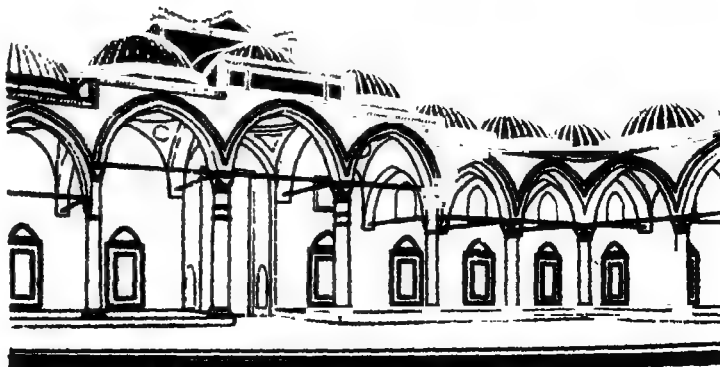
به عقیده من در اینجا جای عنصر مهمی خالی است  
که در این کنگره فقط یک بار به آن اشاره شد، یعنی آنچه  
از آن به «امر قدسی» تعبیر می‌شود. طبیعت برای شرق  
قدیم مقدّس است و قداست حاکم بر رابطه انسان با  
طبیعت است. انسان به طور فطری به امر قدسی تمایل  
دارد و تا زمانی که این بُعد مهم در تحقیقات نادیده گرفته  
شود، معنای کهن و غیر اروپایی طبیعت را نمی‌توان  
فهمید.

اسلام مبتنی بر کتاب مقدّسی است به نام قرآن که  
ترجمه خوبی از آن به وسیله «رودی پارت» انجام شده و  
بسیاری از شما آن را می‌شناسید. قرآن نه تنها به عنوان  
منبع حقوق و اخلاق اسلامی معتبر است، بلکه سرچشمه  
شناخت نیز شمرده می‌شود و ادعای آن را دارد که شامل  
اصول و مبانی شناخت و معرفت است، نه جزئیات آن.  
بسیاری از طرفداران اسلام متأسفانه تحت تأثیر  
نویسندگان پروتستان قرن نوزدهم قرار گرفتند. آنان  
می‌گفتند میکروبی را که پاستور کشف کرد در فلاں بخش  
و کشفیات لاروازیه را در فلاں قسمت انجیل می‌توان  
یافت. بعضی از مسلمانان نیز به همین ترتیب عقیده  
داشتند که در این سوره و آن سوره قرآن کشفیات علمی  
مجزایی می‌توان یافت. این تلاشها معنایی نداشت و در  
طول زمان روشن شد که بسیار عقیم بوده است. امروز اگر  
به این کتابها و دانشی که در آنها مطرح شده بپردازیم،

• تمام آثار بزرگ و مقدس  
هنری، در حد خود از ریاضیات  
بهره گرفته‌اند، اما در هیچ کجای  
این دنیای پهناور هنری وجود  
ندارد که به اندازه هنر اسلامی،  
مملو از ریاضیات باشد.



• اگر واقعاً مایل به بررسی و  
درک کشفیات شگفت‌آور فیزیک  
مدرن هستیم، باید بتوانیم به  
همان میزان که تصویر جهان  
فیزیکی را جدی می‌گیریم،  
جهان دیگر را هم جدی بگیریم؛  
به خصوص که فیزیک مدرن به  
نوعی بن‌بست رسیده است.



است. آقای ریموندو پانیکار (Raimundo Panikkar)

در سخنرانی امروز خود در مورد تضاد بین اسطوره و منطق، بسیار زیبا صحبت کرد و بوضوح بیان داشت که «پندار» در «بازتاب» برای بیان این حقایق کفایت نمی‌کند زیرا بلافاصله این سؤال مطرح می‌شود که چه چیز «بازتاب» پیدا می‌کند. کلمه لاتین *Spekulation*، «پندار و تخیل»، از ریشه لاتینی «*Specula*» به معنای آینه، نشأت می‌گیرد. انسان در آئینه چیزی را می‌بیند که مسلماً غیر آئینه است. آن چیزی که در آئینه دیده می‌شود بازتابی است از چیز دیگری. آن چیز چیست؟ هر دو این مفاهیم به طور غیر مستقیم این معنی را می‌رسانند که وقتی بازتابی وجود دارد، باید نوری وجود داشته باشد؛ نوری که می‌تابد و روشن می‌کند و روح ما را نیز منور می‌سازد.

لغت عقل در زبان عربی، این مفاهیم را یکجا در بردارد و به همین دلیل است که تصوّف اسلامی در واقع تصوّف نور است، تصوّف روشنایی و وضوح، و این همان تصوّف مسجد الحرام است. هنگامی که کسی از الحرام یا تاج محل در هندوستان و یا مسجدی در اصفهان بازدید می‌کند، یک شاهکار بزرگ هنر اسلامی را مشاهده می‌کند که خلوصی بی‌مانند از نورانیت و بی‌آلایشی در فرم و شکل آن نهفته است، به گونه‌ای که می‌توان آن را تجسم دنیای ریاضیات نامید. در هیچ کجای این دنیای پهناور، هنری وجود ندارد که به اندازه هنر اسلامی، مملو از ریاضیات باشد. تمام آثار بزرگ و مقدّس هنری در حدّ خود از ریاضیات بهره‌مندند، مانند آثار هنری کلدی، یا هنر مسیحی و یا معابد هنری هند. اما زمانی که یک معبد هندو یا معبد مسیحی را با یک مسجد اسلامی مقایسه می‌کنیم، بلافاصله وجود هندسه را در تمام ابعاد قابل تصوّر آن، در این اثر هنری مشاهده می‌کنیم. انگیزه روحانی و عارفانه‌ای که یک مسلمان در خلقت و مقابله اشکال ریاضی در خود می‌یابد، با انگیزه یک ریاضیدان متعلّق به فرهنگ دیگر متفاوت است. به یاد دارم که ریاضیدان بزرگ، «فَن نویمن» (Von Neumann)، به هنگام مشاهده در ورودی مسجد بزرگی واقع در میدان نقش جهان اصفهان می‌گفت: «جهان ریاضیات، عالم ریاضی را دیدم.» به نظر می‌رسد که وی در آن لحظه چیزی را می‌دید که همیشه در درون خود مشاهده کرده بود.

به دلیل تفاوت مذکور، تصوّف اسلامی از همان ابتدا مسیری غیر از تصوّف مسیحی طی کرد، اگر چه جهانی بودن تجارب صوفیانه به جایی می‌رسد که تقریباً همه آن چیزهایی که «نیکولای کوزی» (Nikolaus von Kues) گاردینال بزرگ آلمانی، و یا استاد دزن، دوگن، گفته است، به همان صورت در متنهای عرفانی اسلامی پیدا می‌شود. در این امر شکّی وجود ندارد، ولی این بدان معنا

## • تصوّف در اسلام نه تنها مبهم

و خامض نیست، بلکه عین

نورانیت و روشنایی است.

نیست که نوع این تجارب با هم یکی هستند، بلکه می‌توان گفت انواع بسیار مختلف تجربه صوفیانه وجود دارد. به هر تقدیر، آنچه مسیحیت از تصوّف می‌فهمد، اغلب با تعبیر اسلامی آن کاملاً متفاوت است.

برای بشر جدید، تصوّف امری مبهم و خامض است و در کتاب پرتواند راسل به نام «تصوّف منطقی» (Logical Mysticism) با لحن تحقیر آمیزی از تصوّف سخن گفته می‌شود. تصوّف در اسلام نه تنها مبهم و خامض نیست بلکه عین نورانیت و روشنایی است. تصوّف روشی است که به وسیله آن می‌توان اشیاء را روشن و واضح کرد. البته در اینجا مقصود همان معنایی نیست که جنبش «روشنگری» قرن هجدهم مراد می‌کرد. «اشراق» به معنای نورانیت روح بشری است توسط انسلکتوس (Intellectus) خداگونه و یا به زبان سانسکریت «بودی» (buddhi)؛ یعنی این نورانیت با وضوح و بدهات عقلی و فکری یکی نیست. به دلیل همین اختلاف برداشت و تجربه عرفانی، در زبان عربی واژه‌ای معادل کلمه اروپایی *Mystik*، که آن را غالباً تصوّف ترجمه می‌کنند، وجود ندارد.

کلمه *Mystik* طبعاً با *Mysterion* (اسرار) سر و کار دارد که از ریشه یونانی *mys* گرفته می‌شود و معنای آن «سکوت» است و البته اغلب متصوّفه حقیقی اهل سکوت بوده‌اند. اینکه ما در اینجا نشسته و در مورد این مطلب صحبت می‌کنیم، یا صوفی حقیقی نیستیم، یا امر خاصی اتفاق افتاده که ما را مجبور به این نحوه سخن گفتن کرده است. اموری وجود دارند که انسان درباره آنها صحبت نمی‌کند. تمام متصوّفه اهل اشاره بوده‌اند، یعنی به اشاره و نه به طور مستقیم، سخن می‌گفته‌اند. گفتار مستقیم چیزی را در جهان خارج و پا در ذهن نشان می‌دهد، در حالی که اشاره فقط علامت می‌دهد و چنین اشاره و علامتی تنها برای کسی معنا دارد که آن چیز مورد اشاره را تا حدودی بشناسد. تصوّف را نمی‌توان مانند ریاضیات تدریس کرد، زیرا مبتنی بر طلب و اشتیاقی

است که باید در انسان وجود داشته باشد. در تأیید سخنران قبل از خود، آقای میکائیل فن بروک (Michael von Bruck)، عرض می‌کنم که هیچ‌گاه همه کسانی که بالقوه بودا هستند، فوراً بودا نمی‌شوند.

به طوری که اشاره شد، سنت تصوف در دامان مذهب رشد کرد. در غرب این سنت صرفاً شمشیر، بیابان، زندگی چادرنشینی و این قبیل چیزها را تداعی می‌کند. در زبانهای اروپایی هزاران کتاب در این مورد نوشته شده که اغلب به جای توضیح و تعریف علمی آن، قصد رد کردنش را دارند. مثلاً نظر می‌دهند که پدیده‌ای چنین عمیق، درون یک مذهب ساده نمی‌تواند ایجاد شده باشد و باید از جای دیگری آمده باشد. چنین نظریه‌هایی تا به امروز وجود دارند. جالب اینجاست که انسانهای عمیقی مانند ویلیام بلیک یا گوته، هرگز گرفتار چنین اشتباهی نبوده‌اند.

در علم شرق شناسی، تصوف را اغلب از سنت اسلامی جدا می‌سازند. اما باید گفت که تصوف از متن سنت اسلامی ریشه گرفته و با وجود همه تحولاتی که در جهان اسلام واقع شده، در حد اعلی زنده است و سیری در تاریخ داشته است که آن را می‌توان در کتابها مطالعه کرد. من هم سعی می‌کنم به طور مختصر مطالبی در این مورد عرض کنم.

گروهی از اهل تصوف، عقل را در عمل رد می‌کردند، تاحدی شبیه کیوتیستن (Quietist) در مسیحیت که فقط از قوانین الهی تبعیت می‌کردند، چه اسلام نیز مانند یهودیت دارای شریعت الهی است. البته مسیحیت از انجیل قانون استخراج نکرد و حقوق رومی، ژرمنی و یا انگلیس را با احکام و قوانین کلیسا جمع و تألیف نمود. در هر حال، گروهی از متصوفه بودند که به پیروی از عقیده خود قدم به میدان گذاشتند و با احکام راسیونالیستی در مورد امور کاری نداشتند. شاید یک چنین جمع و تألیفی از شریعت عرفان برای غرب ناآشنا باشد، از آن جهت که مسیح به نام روح نجات‌دهنده و رهایی‌بخش، قوانین

## ● جهان غرب امروز به جای

امپراطوری بزرگ جهان، از

دهکده بزرگ جهانی سخن

می‌گوید که همه ملیتها

باید عضوی از آن باشند.

موجود را نسخ می‌کرد و نیز از آن جهت که معمولاً در غرب مفهوم آزادی در تقابل با شریعت انگاشته شده است. گروه دوم کسانی بودند که به عقل اهمیت می‌دادند و در عین حال اهل تصوف هم بودند. اشاره متعلق به این جریان فکری هستند. آنها را نمی‌توان راسیونالیست نامید، اگرچه خود را در برابر عقل ملتزم می‌دانستند. اما مؤسس مهمترین مکتب تصوف نه در اصفهان و نه در مصر بلکه در جنوب اسپانیا، در "موریسیا" (Murcia) و در استا آلمریا (Almeria) متولد شده است. منظورم فیلسوف و عارف بزرگ اسلامی، "ابن عربی" (۱۱۶۵-۱۲۴۰) است. او رفته رفته در غرب شناخته شد، گرچه دانتیه وی را می‌شناخته است. وی امروز نیز توجه کسانی را که در مورد تصوف یا تصوف تطبیقی تحقیق می‌کنند به خود جلب کرده است. در این مکتب، مسأله پرسر نسبت قوه عقل با اهلیت درک رموز و راز آشنایی است. عرفای اسلامی انسان را موجودی می‌دانند که دارای بیش از پنج حس ظاهری و پنج حس باطنی است. عرفا قابلیت‌های دیگری برای انسان قائلند. یکی از وظایف عالم صوفی آن است که این قابلیت‌ها را در شاگردان و طرفدارانش فعلیت ببخشد. انواع دیدن، شنیدن و استشمام کردن وجود دارد که برای همه کس قابل درک نیست و در عین حال صرفاً ذهنی نبوده، بلکه واقعی و همین است. این امر همیشه یکی از مسائل مهم عرفان بوده است.

یکی از متصوفه بزرگ ایرانی، «الهلاردی» (Al-Halardi)، که در جوانی طی جنگهای صلیبی در «حلب» درگذشت، مطلب قابل تأملی را بیان کرده است. وی می‌گوید: "من نمی‌دانم به چه دلیل انسانها مشاهدات منجمین را می‌پذیرند، با وجود آنکه خود هیچ‌گاه آسمان را مشاهده نکرده‌اند؛ اما اعتماد به مشاهدات کسانی ندارند که آسمان معنوی را درک کرده‌اند." این سخن گرچه هشتصد سال پیش گفته شده ولی از اهمیت و تازگی آن به هیچ وجه کاسته نشده است.

تصوف در دوران آهازین خود به این امر اکتفا کرده بود که به مسائل وحدت وجود و توحید بپردازد و به مسائل دیگر از قبیل طبیعت، آفرینش، فطرت انسان، کاربرد عقل، کارایی فهم و خرد و به طور کلی جنبه‌های دیگر علوم از قبیل روانشناسی و انسان‌شناسی کمتر توجه می‌کرد. آنچه که مکتب ابن عربی را از تفکر عرفانی قبل از او متمایز می‌سازد تألیف و تلفیق این دو امر مهم است که در واقع جریان فکری بسیار مهمی را ایجاد کرده که تا به امروز در جهان اسلام ادامه یافته است. یکی از مهمترین وجوه این مکتب که به نظر من برای تاریخ تفکر غربی اهمیت زیادی دارد، توجه به قوه خیال است. لغت Imagination در انگلیسی و Fantasi در آلمانی، در طول تاریخ به مفهوم قابلیت تصور امور غیر واقعی به کار گرفته شده است، اما



● این یک واقعیت روشن است  
که فرهنگ اسلامی قرن‌ها برای  
غرب آئینه‌ای بود که خود را در  
آن می‌دید و گذشت سال‌ها و قرون  
خود را در پرتو آن مشاهده  
می‌کرد.

در قرن حاضر، مولانا بیشتر به دلیل جاذبه و افسونی که سماع درویشان برای غریبان داشته، شناخته شده است. سماع، یک رقص کیهانی است و مانند عمادی از همه ما عبور می‌کند و حرکات ما را با حرکت افلاک متحد می‌سازد. انسان در این حال نوعی پل (Viadukt) و معبر و شخصیتی الهی است، یعنی کسی که به وسیله این رقص کیهانی پلی بین آسمان و زمین می‌سازد. از نظر تصوف، در همه انسان‌ها استعداد و شایستگی انسان الهی شدن و سازنده چنین پلی بودن وجود دارد و اصلاً انسان برای این امر ساخته شده که پلی بین آسمان و زمین باشد و به مجرد شکستن این پل در روی زمین همه چیز از هم می‌پاشد، یعنی همان چیزی که امروز شاهد آن هستیم.

میل داشتم می‌توانستم بیشتر در موه‌رومی، شاعر مورد علاقه‌ام، صحبت کنم ولی به اشارهٔ یک مطلب از وی اکتفا می‌کنم و آن فرق گذاشتن بین عقل به صورت «قوة تفکر» (Ratio) و جنبه‌ای از عقل که ادغام می‌کند، ترکیب می‌سازد و مجدداً ایجاد می‌کند، می‌باشد. اگر فهمیدن به تنهایی مورد نظر باشد، «تعقل» (Intellect) در حد قوه تفکر (Intellect) پایین می‌آید و لذا لازم است به طور مستمر به جنبه ادغام سازی قوه تفکر انسانی و ادغام سازی «روشنفکری» برگردد.

در عصر حاضر سنتز بزرگی از نظریات مختلف در مورد نحوه ارتباط و تلقی اهل تصوف نسبت به جهان و تعقل وجود دارد. (اسلام برای تعقل در زمینه‌های مختلف، از هنر گرفته تا علوم ریاضی، شأن و منزلت خاصی قائل است. از نظرگاه فلسفه تاریخ غرب چنین سنتزی نمی‌بایست وجود می‌داشته است. این نحوه تفکر در قرون شانزدهم و هفدهم میلادی در ایران رواج پیدا کرد و آنگاه، همه این انحاء تفکر در یک مرد، صدرالدین شیرازی، معاصر لایب نیتز، به اوج خود رسید.

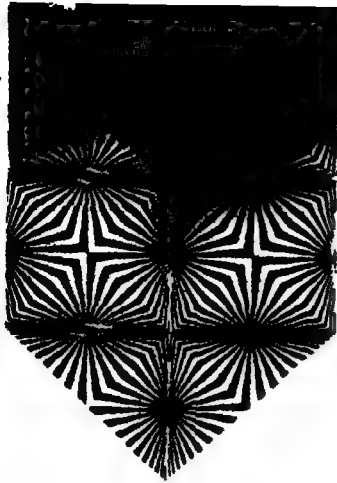
افکار صدرالدین شیرازی بتازگی گرچه به گندی، در غرب مطرح شده است. اینکه ملاصدرا مدت زیادی در غرب ناشناس مانده، مطلبی قابل تحمق است. هگل در صورت اطلاع از وجود چنین روح بزرگی مجبور می‌شد فلسفه تاریخ خود را تغییر دهد و امکان این امر را بپذیرد که روح در تاریخ، نه در یک طریق، بلکه در طرق مختلف محقق شده است. این فیلسوف بزرگ نه فقط برای ایران، بلکه برای هندوستان، و نه فقط برای مسلمانان هند بلکه برای هندوها هم اهمیت زیادی دارد. جالب توجه است که چگونه این متفکر متأخر اسلامی، قرن‌ها مکالمهٔ عصفی با سنت هندو داشته و عصر بسیار مهمی در تاریخ - که متأسفانه کمتر به آن توجه می‌شود - به برخورد این دو سنت اختصاص داشته است.

اینک به سؤال عمومی‌تر می‌گردم و در پایان به نکته‌ای اشاره می‌کنم که شاید بتوان در مورد آن تأمل کرد.

قوة تخیل به هیچ وجه به توانایی تصور امور غیر واقعی محدود نمی‌شود، بلکه سرچشمه هنرهای بزرگ و حتی علوم بزرگ در فانتازی نهفته است. مدل اتمی «نیلزبور» (Niels Bohr) از کجا آمده است؟ بدون تردید، او این مدل را در کتاب درسی حساری دستورالعمل‌های آزمایشگاهی نیافته است، که مثلاً صفحه ۳۷ را بیاورد و مثلاً توصیف شده را تا دستورالعمل پنجم تعقیب کند و در آنجا به مدل اتمی خود برسد. همه کشفیات علمی از نوعی توانایی نشأت می‌گیرند که من در اینجا آن را Imaginal نامیده‌ام. اگرچه توجه به این توانایی در سیر عمومی فلسفه اروپایی و از زمان لایب نیتز فراموش شده، در فلسفه عصر حاضر فرانسه، مجدداً توجه و علاقه زیادی به اهمیت فلسفی Imagination (قوة خیال) به وجود آمده است.

یکی از خصوصیات تفکر عرفانی اسلام این است که امکان ارتباط انسان با طبیعت را فراهم می‌سازد و آن هم رابطه‌ای که تنها و منحصرأ مبتنی بر مفاهیم عقلی نباشد. رابطه انسان با طبیعت در عرفان اسلامی میزانی از مبادلهٔ فرم و شکل (Gestalt) را امکان‌پذیر می‌سازد. این ارتباط را قدرت تصور ما، قوه خیال و می‌تواند به صورت یک کلیت و به عنوان یک شکل کلی (Gestalt) درک کند. من فکر می‌کنم آلمان تنها کشور اروپایی است که به طور کلی تحت سیطره فکر مکانیکی قرار نگرفته است و طبعاً محل مناسبی برای احیاء تفکر مورد بحث است. فکر می‌کنم این امر بزودی در آلمان به وقوع خواهد پیوست.

در برابر طرز تفکر ابن عربی که تصوف و تعقل را به هم پیوند می‌دهد، عارف بزرگ دیگری داریم که معاصر ابن عربی است. خوشبختانه مولانا، بزرگترین مفسر قرن بیستم خود را در کشور آلمان پیدا کرده است. این مفسر آنه ماری شیمل است که بعضی از آثار وی را به آلمانی ترجمه کرده و یکی از زیباترین تفسیرهای انگلیسی (The Triumphal sun) را در مورد مولانا نوشته که به فارسی تحت عنوان «شکوه شمس» ترجمه شده است.



✱ غرب نمی تواند صرفاً به دلیل  
تفوق تکنولوژی خود، یا به دلیل  
اعتقادی که به جهانشمولی طرز  
تفکر خود دارد، توقع داشت  
باشد که دهکده بزرگ جهانی از  
او پیروی کند.



قبل از هر چیز ذکر این مطلب مهم است که سنت تصوف همچنان زنده است. البته در جهان امروز یافتن یک سنت حیات بخش صوفیانه، مشکل است؛ زیرا اندیشه ها و دعاوی کذب رواج فراوان دارد و تصوف واقعی نایاب است. توجه به این امر مهم است که تصوف اسلامی از سرچشمه ادیان منشأ گرفته است؛ ادیانی که به دین حنیف ابراهیم باز می گردند. سنت تصوف اسلامی وجوه تشابهی با سنت باطنی در آلمان دارد، نظیر آنچه مایستر اکهارت و نیکلای کوزی و انگلوس سیلسیوس تعلیم داده اند. مايلم اضافه کنم متفکرانی که برشمردم، به علاوه دانه، از سایر متفکرین اروپایی به سنت اهل تصوف در جهان اسلام نزدیک تر هستند. مطلب اولی که به آن خواهم پرداخت، این است که چگونه این سنت در اسلام هنوز زنده است، و مطلب دوم آن است که تصوف، تنور شناخت است و با دانش و شناخت طبیعت سر دشمنی و ناسازگاری ندارد.

زمانی که دانشجوی بیست و چهار ساله بودم، ادعایی کردم که با مخالفت بسیار روبرو شد. بعدها، پس از گذشت سی سال، علم تاریخ صحت ادعایم را تأیید کرد. ادعایم این بود که اکثر دانشمندان بزرگ اسلامی، یعنی کسانی که جبر و هندسه را ابداع کردند، علم پزشکی بقراط و جالینوس، و پزشکی رومی، یونانی و هندی را با هم تألیف کردند، یا خود صوفی بودند و یا به سنت متصوفه علاقمند بودند. چه این مسأله خوشایند طبع ما باشد چه نباشد، واقعیت فرهنگ اسلامی همین است. عده زیادی مرا به دلیل این ادعا مورد حمله قرار دادند، چه در دنیای امروز، نوعی سیانتیسم و مکتب تحصلی (پوزیتیویسم) مقبول همگان قرار گرفته و کسی حاضر نیست درک کند که ویژگی و ماهیت اصلی معنویت اسلامی چیست.

سومین خصوصیت تصوف اسلامی این است که قابلیت بسیار عظیمی برای ادغام دارد، بخصوص که بدن، روح و روان را از هم جدا نمی داند. نه تنها مبنای این طرز تفکر بر دوگانگی نیست بلکه تلیثی را نیز که برخی به جای دوگانگی گذاشته اند نمی پذیرد، اگر چه تلیث به وحدت نزدیک تر است و دوگانگی را نفی می کند. تصوف به وحدت قائل است و دیدگاهی جامع نسبت به انسان دارد که وجوه مادی، روانی و روحی او را در بر می گیرد و زمینه احیاء و تحقق قابلیتها و استعدادهای ذاتی وی را فراهم می آورد.

خصوصیت چهارم تصوف اسلامی امری است که من آن را «حش روحانی» می نامم. این حش، امر محسوس و امر روحانی را از هم جدا نمی داند. ویژگی اصلی تصوف اسلامی که بخصوص در ایران رشد یافته همین است. در شعر ایرانی، به طور مشخص و بیش از هر چیز ارتباط

قابل توجه امر محسوس و روحانی را مشاهده می‌کنیم. تناسب امر محسوس و روحانی در بعضی سنن مهم هندو نیز قابل جستجو است، اما با این فرق که این سنن در هند به وجود آمده‌اند و تصوف اسلامی با سنت ابراهیم مرتبط است. اسلام، مسیحیت و آیین یهود ادیان ابراهیمی‌اند و با دید مشابهی به جهان می‌نگرند. بعضی از آراء تصوف یهود به نظریه وحدت روح و جسم نزدیک است ولی تا به امروز درک آن مشکل بوده است. با این مطالب به چه نتیجه‌ای می‌خواهیم برسیم؟

اولاً باید پذیرفت که پیش از یک راه برای نگرش به جهان وجود دارد. بزرگترین خدمتی که علمای فیزیک در کنار تلاشهای شخصی‌شان برای تأمین صلح در جهان می‌توانند انجام دهند آن است که سیانتیسم را که برخلاف میلشان به وجود آمده کنار بگذارند و در کمال تواضع نشان دهند که علم هر قدر عظیم باشد، نمی‌تواند تنها روش برای شناخت جهان شمرده شود. در محدوده سیانتیسم، هر ترکیب جدیدی هم که به وجود آید، روزنه‌ها و خللی در بساط مفاهیم خود دارد که انسان را به پذیرش فرضیه‌های دیگری در مورد ماهیت و اقمیت مجبور می‌کند. من به هیچ وجه مخالف علم نیستم و خود، یک فیزیکدان هستم، ولی باید این مطلب را پذیرفت که انواع مختلف دانش طبیعت وجود دارد. علوم طبیعی غرب مهم است ولی فقط یک نوع نگرش به طبیعت را شامل می‌شود و نمی‌تواند علم طبیعت بتمامه تلقی گردد. تا زمانی که علم غربی بخواهد تنها علم مورد قبول باشد، با وجود عظمتش، نه تنها محیط زیست را از میان می‌برد، بلکه همه مفاهیم و تصورات دیگری را که درباره جهان وجود داشته و حق حیات دارد، نابود می‌کند. نه تنها جنگلهای بومی آمازون، بلکه همه فرهنگهای جهانی دیگر نیز حق حیات دارند. زندگی فقط مربوط به جسم نیست، بلکه با روح هم مرتبط است. این بدان معناست که ما باید پذیرای نگرشهای دیگر در خصوص طبیعت و نظریه‌های دیگر در مورد وجود انسان باشیم. شناخت طبیعت و شناخت انسان از هم جدا نیستند. اگر جهان را به صورت ماشین در نظر بگیریم، خود را نیز به صورت نوهی مکانیسم می‌بینیم. دید ما نسبت به جهان باور ما را در مورد جهان منعکس می‌کند و بالعکس. سایر فرهنگهای جهانی، باورها و جهان‌نگری خاص خود را کنار نخواهد گذاشت. هیچ فرهنگی حق ندارد این انتظار را داشته باشد که چون در نگرش خود تجدیدنظر کرده‌است، دیگران هم با وی شریک شوند و درک خود نسبت به جهان را تغییر دهند. اگر کسی بگوید حالا که دنیا اینچنین شده، راه دیگری وجود ندارد، اشتباه می‌کند.

ثانیاً باید پذیرفت که برداشت‌های دیگری در مورد هدف و معنای زندگی وجود دارد. بسیار خوشحالم که در

این کنفرانس آقای دکتر براتی (Barati) و ریچوندو پانیگر (Panikkar) در این مورد صحبت کردند که برای هندوئیسم - در ضمن نه تنها برای هندوئیسم، بلکه برای همه مذاهب دیگر - زندگی، رهایی است. مسیح گفته است: "به دست آوردن همه جهان در صورت صدمه دیدن روح هیچ کمکی به انسان نمی‌کند." این حقیقت متأسفانه اغلب به فراموشی سپرده می‌شود. ملت‌های دیگری در این جهان وجود دارند، فی‌المثل ملل اسلامی، که برای آنها معنای زندگی حقیقتاً رهایی است؛ رهایی به معنای عمیق آن که معادل آزادی است و به زبان سانسکریت Moksha گفته می‌شود. انسان باید از خود رها شود. ما همه در زندان من خود گرفتار هستیم و کنگره‌هایی اینچنین هم تفسیری در وضع ما نخواهد داد. برای از بین بردن نفوذی که "من" (Ego) بر ما دارد، به انضباط و تلاش زیادی نیاز داریم. قبل از هر چیز باید بپذیریم که فرهنگهای دیگری با اهداف انسانی دیگر وجود دارند. این فرهنگها چیزهای زیادی از غرب فرا گرفته‌اند؛ خوب است که غرب هم کمی از آنها بیاموزد، یا لاف‌لر یاور کند که هدفهای دیگری نیز در زندگی انسان وجود دارند. ما به طور مستمر سعی بر آن داریم که «بدون خدا، ولی در صلح زندگی کنیم» بعضی می‌گویند: "خدایا ما را راحت بگذار، چنانکه ما تو را راحت گذاشته‌ایم" و بعد هم اضافه می‌کنند: "در کنار هم جمع شویم، دانش لازم را فراگیریم؛ در آن صورت قادر به اداره کردن زمین و انجام کارهای خوب هستیم. از مسائل و مشکلات نباید هراسید؛ آنها را در دست بگیریم و حل کنیم." مردم اینچنین می‌اندیشند و سخن می‌گویند، ولی روند جریانات و امور اینچنین نیست. رابطه وجودی (ontologische) بین خدا و عید با نسبت میان او و اشیاء متفاوت است.

در اینجا نمی‌خواهم به زبان علم مذهب صحبت کنم ولی اشاره به این امر را لازم می‌دانم که هدفهای دیگری غیر از اهداف معمولی برای زندگی وجود دارد. اگر اینچنین نبوده همه تلاشهای بانک بین‌الملل و پروژه‌های دیگر نمی‌توانست مانع آن شود که جنگلهای بومی آمازون نابود گردد. وقتی هدف عمده دولت برزیل آن باشد که قرضهای ناشی از کمکهای مالی‌ای را که دریافت کرده، پرداخت کند و مانند کشورهای دیگر شده به از بین بردن جنگلهای دست می‌زند و برایش علی‌السویه خواهد بود که مردم در هانور یا در جاهای دیگر، در طول دهه‌های آینده دچار کمبود اکسیژن برای تنفس خواهند شد. چه خوب و چه بد، مردم جهان سوم اینچنین می‌اندیشند و از نابود کردن منابع طبیعی خود دست برنخواهند داشت و برایشان علی‌السویه است که اروپا هوای تمیز تنفس کند یا نه؛ اروپایی که صدها سال هوای تمیز تنفس کرده و از هگنر آن جهان را آلوده ساخته و بدون دغدغه و حتی

زبان که اغلب آلمانیها او را می‌شناسند، چرا که گوته یکی از بزرگترین آثار خود - هیوان شرق و غرب - را به او هدیه کرده است. اجازه دهید با نقل قولی از حافظ به سخن خود پایان دهم:

مرکز نمیرد آنکه دلش زنده شد به عشق  
ثبت است بر جریده عالم دوام ما

عشقی که حافظ در اینجا مد نظر دارد، همان است که داتته عشق نامیده و محرک آسمان و زمین است.

## • در شرق شناسی، اغلب

تصوف را از سنت اسلامی جدا می‌کنند، اما باید گفت که تصوف از متن سنت اسلامی ریشه گرفته و با وجود همه تحولاتی که در جهان اسلام واقع شده، در حد اعلی زنده است.

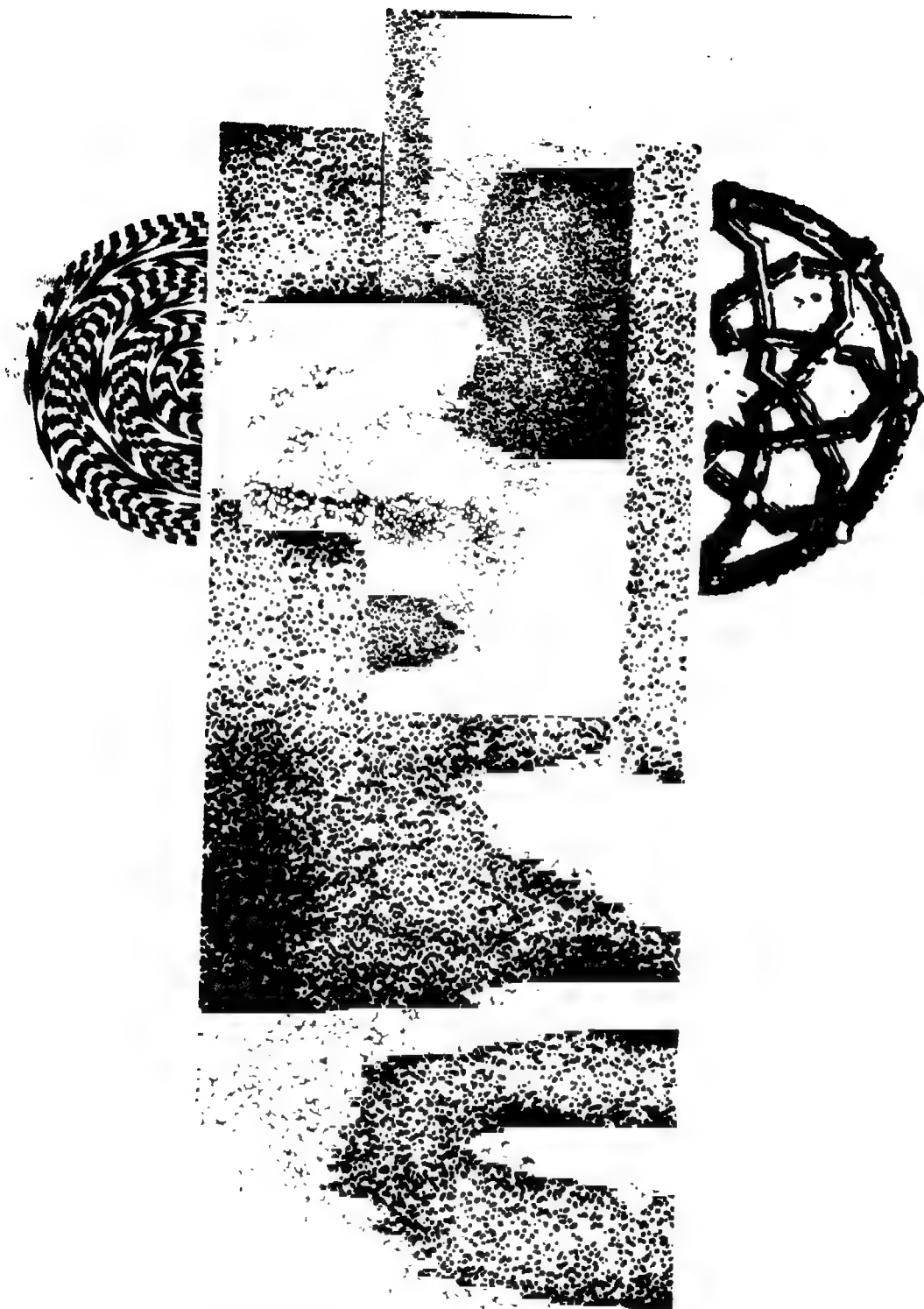
بدون پرداختن غرامتی این کار را ادامه می‌دهد. وضع نمی‌تواند به همین نحو ادامه یابد. مشکلات عمیق‌تر از آنند که تصور می‌شود.

نکته دیگر اینکه ما نباید میراث معنوی فرهنگها را آن‌گونه به کار گیریم که مثلاً قلع را از مالزی یا نفت را از خلیج فارس صادر می‌کنیم. اگر همه برآنیم تا به نتیجه‌ای دست یابیم، باید ابتدا تواضع پیدا کنیم. یعنی پذیرفتن مبادله به معنای دادن و گرفتن و نه فقط گرفتن. آن‌هم با شرایطی که خود به دیگران دیکته می‌کنیم. این طور نباشد که فی‌المثل اگر در سالهای دهه هشتاد به مکتب بودا نیازمندیم، آن را به کار گیریم و زمانی که مثلاً در سالهای دهه نود محتاج به مطلب دیگری هستیم، ناگهان بودیسم را کنار نهاده و به جریان دیگری روی بیاوریم. این وضع نمی‌تواند دوام بیاورد. این گونه استثمار بدتر از سوءاستفاده از محیط زیست و طبیعت است، که ما آن را نیز بحق محکوم می‌کنیم.

شاید بتوانیم بحث خود را با تصویری سنتی و سمبلیک به انتها برسانیم که به عقیده من با زمان ما تناسب بسیار دارد. در تمام فرهنگها «گل» معنای سمبلیک دارد. به خاطر بیاوریم گلی که بودا بر آن نشسته بی‌شبهت به گل رز اروپایی نیست. ما همه به سان گل‌هایی هستیم. حتی جهان همچون گلی است که بلورهای آن به صورتی کمیاب‌گونه به ذراتی زوین تبدیل می‌شوند. در حالی که گلبرگهای آن دستخوش پژمردگی گشته و بیرون‌جام فانی می‌شوند. امیدوارم همه بتوانیم کوشش کنیم حضوری از این بلورهای طلاین بشویم. کاسه گل و حتی گلبرگهای آن دوام نمی‌آورد؛ آنها را مرگ درخواهد رسید، زندگی آنها دوامی ندارد.

در اینجا یادی از حافظ می‌کنم، بزرگترین شاعر فارسی





# تمایز و تفاوت فرهنگی

دکتر حکمت‌الله ملاصالحی

تصور می‌کنم برای آنکه روشن شود چه اندازه خلط و آشفتگی در اندیشه و زبان ما نفوذ و رسوخ کرده است، ضرورت دارد نخست بحث را بر محور دو اصطلاحی که به تکرار در پرسشهای طرح شده آمده، متمرکز کنیم.

اصطلاح "کولتور یا کالچر" (culture) و "سیویلایزاسیون یا سیویلیزیشن" (civilization) و صدها اصطلاح دیگر از این سنخ، هر چند در سیر اندیشه و بیان باختر زمینی، زمینه‌ها و ریشه‌های بس کهن دارند، لکن با مفهوم و معنای معاصر، جدید الوضع و ورودند. برای عقل و اندیشه غربی که بر کوهی از اطلاعات و دانستنیها بر انبوه تحلیلها و نظریه‌ها و تعریفهای نو به نو طرح و پیشنهاد شده از معنای "تاریخ" و "فرهنگ" و "تمدن" تکیه زده است، اصطلاحاتی از این سنخ، دیگر مفاهیمی چندان گنگ و نامشخص نیستند.

شناختها و دانش‌های معاصر برای هر کدام از این مفاهیم، توصیف‌ها و تعریفها و معانی معینی یافته‌اند. اینکه توصیفها و تعریفها و نظرات ارائه شده، چه اندازه استوارند و یا لغزان، بحث دیگری است، لکن نسبت و نگاه و تصویر و تصور باختر زمینی معاصر از آدمی و تاریخ، از معنا و مفهوم "فرهنگ" و "تمدن" - رحمانی یا شیطانی، اخروی یا دنیوی، آسمانی یا زمینی، استوار یا نااستوار، راهی، بخش یا تباهی‌زا - مشخص است و معین؛ و هیچ پروا و پرهیزی در تقلیل امر قدسی به دنیوی، "ماوراء تاریخ" به تاریخ، همه تاریخ آدمی و شئون و مراتب "فرهنگ" و میراثش به ابزار شناخت، نداشته است. اکنون قلمرو همه تاریخ آدمی، از مرزهای تاریخ طبیعی گرفته تا ابتدایی‌ترین جوامع، قوم و قبیله زمانه ما، عرصه شکار و میدان کندوکاو و مشاهدات دانشهای اوست. تنها در میدان پژوهشها و کشف و نبش‌های باستان‌شناسی، اکنون دهها شیوه و نظریه و رهبرد جدید، از پس‌دیار شناسی و تکاملی و مارکسیستی و محیط زیستی و ساختاری و فرایندی و تاریخی گرفته تا روشها و الگوهای فرعی بسیار دیگر، "فرهنگها" و "تمدنهای" آدمی

ما اکنون وارد قلمرویی از تاریخ شده‌ایم که اقتضای آهنگ و "فرهنگ" زمانه، ذهن و اندیشه ما را بسوی پرسشهایی رانده که تصور می‌کنیم گریزی از طرحشان نیست. در وضعیت کنونی به دشواری می‌شود جامعه و "فرهنگی" را یافت که به تکاپوی تجدید و تعیین مرزها و قلمروهای تمایز تاریخ و میراث و "فرهنگ" خویش از دیگری برنخاسته باشد. دیگر حتی منزوی‌ترین و ابتدایی‌ترین قوم و قبیله زمانه ما، ضرورت جستجوی هویت و میراث از کف رفته و کشف و نبش و باز یافتن و ساختن مرزهای تمایز سنت و میراث و تاریخ خود را از دیگری احساس کرده است. واقعیت این است که در هیچ عصری با شدت و شتاب و به وسعت و مقیاس دوره جدید، حد و حریمهای تمایز بین تاریخ و "فرهنگ" و میراث ملتها، در عرصه هجوم بی‌مهمیز و امان "عقل و اندیشه" و دانش و فن باختر زمینی، بی‌رنگ و آشفته و یوان نشده است. باده نوخرد معاصر، سنت و میراث جامهای کهن اقوام و جوامع بسیاری را شکسته است. دیگر کسی در جستجوی باده کهن از کف رفته نیست. همه در تکاپوی وصل و پیوند جامهای شکسته‌اند. "دیگری" می‌داند دست به چه ماجرای هول‌انگیزی زده است که بفرار و پرشتاب می‌کوشد از ورطه‌های گذرناپذیر آن بگریزد. مترتب بر پرسشها و مسئله‌های او، نسبت و نگاه و موضع و مقامی است که در دوره جدید، در مواجهه با علم و آدم و تاریخش، گزیده و اتخاذ کرده است. با کمی درنگ و درایت می‌شود اندیشید و نگرست که در آنسوی چشم‌اندازهای جدید او از آدمی و گذشته‌اش، چه طرز تفکر و تلقی و فلسفه و معنایی از افق عقیده و اندیشه‌اش سر برآورده است. ملتها و جوامعی که شتابان با چنین دوره‌ای هم‌عصر شده‌اند، همواره کوشیده‌اند به تقلید از دیگری راههای طی شده‌اش را باز پیمایند. ضرورت و اقتضای آهنگ زمانه، ذهن و اندیشه آنها را به طرح پرسشها و مسئله‌هایی پراکنجه‌است که مترتب بر آنها هیچ عقیده و اندیشه استواری مطرح نیست.

را لایه به لایه جراحی کرده و با گردآوری انبوه یافته‌ها و داده‌ها و تکیه بر کثرت اطلاعات و دانسته‌های حاصله، توصیفها و تعریفهای بسیاری را در اختیار ذهن و اندیشه بشر معاصر نهاده است؛ تا آنجا که تصور می‌کنیم دیگر گشودن زمینه‌ها و مجراهای چشم‌اندازی بیرون از تصویر و تصویری که عقل و اندیشه غربی در آینه ضمیر ما به تماشا نهاده است ممکن نیست.

و شگفت‌آور اینکه اگر تکیه بر کوه اطلاعات و انبوه تعاریف نو به نو از تاریخ آدمی و میراثش زده‌ایم، در هیچ دوره‌ای از عهد باستان به این سوی، اصطلاحاتی همانند "تاریخ"، "فرهنگ"، "سنت" و "تمدن"، مفهوم و معنایی تقلیل یافته‌تر از زمانه ما نداشته‌اند؛ و این واقعیتی است که در هیچ عصری نمونه آن را سراغ نداشته‌ایم. در عرصه شناختها و دانشهای معاصر، "کولتور" (culture) دیگر خصیصه و خصلت حیات آدمی تلقی نمی‌شود و قلمروهای دیگری را نیز بیرون از قلمرو هستی و حیات و تاریخ آدمی شامل می‌گردد. اصطلاح "تاریخ" و "جامعه" نیز به شدت معنای تقلیل یافته‌تر از گذشته یافته‌اند. تقسیم و تجزیه تاریخ و "فرهنگ" و "جامعه" و "تمدن" بین دانشهای مختلف و در چارچوب داده‌ها، توصیف و تعریف و تبیین آنها به اقتضای یافته‌ها و داده‌های علمی، اشتقاق صدها اصطلاح دیگر از آنها، (همانند "خرده فرهنگ"، "کلان فرهنگ"، "فرهنگ ابتدایی"، "سنتی"، "مدرن" و...) به ظاهر گسترده‌تر شدن دیدگاههای بشر معاصر را در نسبت با گذشته عیان می‌دارد؛ لکن واقعیت این است که رگ و پیوند پیکر یکپارچه و منسجم جهانی را عقل و اندیشه بیقرار غربی از هم گسسته است و تصور نمی‌شود که بتوان آسان، بدان جان و حیات دوباره بخشید.

دانشهای معاصر درباره اصطلاح "سیویلیزیشن" (Civilization) و وجوه و تمایز و تفاوت آن با کولتور (culture) نیز تاکنون، تعاریف بسیار ارائه داده‌اند.

در قلمرو مشاهدات و مطالعات باستان‌شناسی، بر مدار همین دو اصطلاح، دهه‌هاست که بحث و جدال همچنان با شتاب و التهاب ادامه دارد. از گوردون چاپلند (۱۹۵۰) به اینسو، همواره کوشیده‌اند خصلتهای جدیدی که جامعه و "فرهنگ" آدمی در دوره‌های خاص از تاریخش به خود گرفته و بیشتر وجود نداشته را "تمدن" نام نهند؛ (نسی‌المشال پیدایش شهر و شهروندی، جمعیت‌های افزایش یافته با تعدادی خاص یعنی بیش از پنج هزار نفر، ابداع خط، استقرار حکومت و دولت و ارتش و تخصصها و اقتدار اجتماعی منسجم و...) برخی نیز همانند هنری فرانکفورد (۱۹۵۱)، کالین ریختر (۱۹۷۲) و... "تمدن" را صورت و سبک (Form and Style) پیچیده‌تری از همان "فرهنگ" دانسته‌اند. واقعیت

این است که در عرصه هجوم یافته‌های نو به نو و طوفان اطلاعات، جایی که بشود در آن مقام کرد و تکیه بر تعریفی که بتوان از روزنه و مجرای آن نقطه‌ای را نگریست، دور از انتظار می‌نماید.

تصور نمی‌کنید هنگامی که دیگری، هر اندازه پرتلاش و پرشتابتر در جستجوی تعریف و فلسفه و معنای تازه‌تری از میراث آدمی، از تاریخ و فرهنگش برآمده است، عمیقتر آن را تقلیل داده و خود را ناکام‌تر یافته است؟ برای ما که در حاشیه عقل و اندیشه او قرار گرفته‌ایم، گسستن و گسستن مفاهیم محوری، همانند "فرهنگ"، "سنت" و "تاریخ" از قرارگاههای امپلیشان و نهی کردن جامشان از باده معنای حقیقی آنها و پوشاندن جامه معانی متورم و متعارض و نو به نو و معاصر بر قامتشان، ذهن و اندیشه ما را بسوی بحران مفاهیم، خلط مباحث و پریشانی زبانی خواهد راند.

آیا هرگز از خود پرسیده‌ایم، هنگامیکه می‌گوییم فرهنگ و تمدن، آنها را به چه معنایی گرفته‌ایم؟ و طرز تلقی و تعریف ما از آنها، از افق کدام عقیده و اندیشه بر می‌خیزد؟

آیا می‌شود روح آدمی را نفخه‌ای الهی دانست و فرهنگ و میراثش را آسمانی مشاهده نمود، اما در نهایت او را زمینی به شمار آورد؟

اینکه در ارض هیولیم، واقعیتش را انکار نمی‌کنیم و به صلاحمان نیز نخواهد بود که دیده از واقعیتها و وضع موجود جهان فرو بندیم و شیت به همه اندوخته‌ها و آموخته‌های معاصر کنیم، لکن کورانه گام نهادن در راهی که دیگری چهار سده است پرشتاب و بی‌قرار و جسورانه پیموده و به مقصد نرسیده نیز به سود و صلاح ما نخواهد بود. مفاهیمی که تجلی‌گاههای عقیده و ایمان و عقل و اندیشه اسلام و مسلمانی ما بوده‌اند و هر یک شأن و مقام و مرتبه و معنای خاصی در سیر تفکر و تذکر و تعقل ما یافته‌اند، هنگامی می‌توانند تمایز مرزها و حریم‌های خود را از دیگری باز نموده و عیان کنند که از همان قرارگاههای اصیل و حقیقی‌شان برآینه ضمیر ما تابیده و فضای اندیشه ما را روشنی بخشیده و در عقیده و ایمان و عقل و اندیشه ما با زبان و بیانی نو به ظهور آیند.

هنگامی که ما خود حد و حریم تمایز را شکسته و مفهوم آدمی و تاریخ و فرهنگ و تمدن خویش را با معنایی که دیگری به ما تحمیل و القا کرده، پذیرفته‌ایم، غافل از مرتبه و معنایی هستیم که عقیده و ایمان و حیانی ما به آن داده است، دیگر چه نیازی به تحدید و تعیین مرزهای تمایز فرهنگ اسلام و مسلمانی ما با دیگری؟

واقعیت این است که ما امروز با عقل و اندیشه و زبان بیگانه می‌کشیم قلمروهای تمایز "کلام" و عقیده و اندیشه و زبان خویش را تعیین و تبیین کرده و حریم

خودی را از دیگری باز شناسیم. چرا این واقعیت اسفبار را که امروز عقل و اندیشه و زبان دیگری بر تاریخ و فرهنگ و میراث همه اقوام و ملت‌های جهان سایه افکنده، نادیده گرفته‌ایم؟ چرا این حقیقت مسلم را که نخستین و استوارترین شرط و قرارگاه تمایز ما با دیگری - هر که می‌خواهد باشد - فروغ عقیده و ایمان خاموش و زبان از یاد رفته خود ماست، نمی‌خواهیم بپذیریم؟ ما بر چه "کلام"، سنت و میراثی تکیه زده‌ایم که فضا و نما و سیمای همه مراتب و شئون فرهنگ و تمدن و قلمروهای تاریخ ما را صبغه و معنایی بخشیده است که تمایز آن را از قلمرو فرهنگ‌ها و تمدن‌های دیگر احساس کرده و باز می‌شناسیم؟

تصور نمی‌کنید تا هنگامیکه خلط، سفسطه، آشفتگی، تعارض و بحران بر اندیشه و زبان ما سایه افکنده است و غافل از "کلام" و زبان حقیقی خویش هستیم، نمی‌شود انتظار داشت از پرسش‌هایی که طرح می‌کنیم به پاسخ‌های مطلوب و منطقی دست یابیم.

می‌شود با رجوع به کوه اطلاعات و انبوه دانستی‌ها که شناختها و دانش‌های معاصر در کف ذهن و اندیشه ما نهاده‌اند، بسیاری از مظاهر و ظواهر دو فرهنگ و تمدن و ملت و دوره را کنار هم نهاد و به عیار مقایسه محک زده، که البته این نیز شرط شناخت کافی از دیگری را می‌طلبد. لکن استوارترین قرارگاه‌ها و مرزهای تمایز دو ملت و فرهنگ و تمدن و دوره و قلمروهای تاریخ دو امت، خاستگاه عقیدتی اوست. قرارگاه، کلامی است که عقیده و ایمان و عقل و اندیشه‌اش از آن جان گرفته و به حرکت و ظهور آمده است: وحی و وحی‌انیت، به معنای حقیقی قرآنی آن، سر میثاق ازل، مدهویت و خلافت الهی آدمی، ظهور به رمز السماء الحسنای الهی، مکاشفه هبوط از مقام عصمت و گناه آگاهی، مکاشفه ولایت و انتظار قدسی، حضور و حیات در زمان قدسی و ربوبی از "میثاق تا معاد"، مکاشفه معنای بدایت و نهایت و مقصد و مراد تاریخ در مشیت و اسرار الهی در فروغ هدایت کلمه‌الله همه قرارگاه‌های استوار تمایز ما با دیگری بوده و بر همه قلمروهای تاریخ و شئون و مراتب فرهنگ و حیانی ما از هنر و هنرمندی و عرفان و عارفی و حکمت و کلام گرفته تا شیوه ادب نشستن و برخاستن و اشارت نگاه و بشارت کلام اسلام و مسلمانی ما چنان تأثیر و نفوذ نهاده و معنا و صورت ربانی و حیانی بخشیده‌اند که تقلیلشان به تاریخ دانستنی‌ها و پرسش‌ها به شیوه و معنای معاصر، آن اندازه که امروز برایمان آسان می‌نماید، در گذشته چنین نبوده است. چنانکه حافظ می‌گوید:

حافظ اسرار الهی کس نمی‌داند خموش

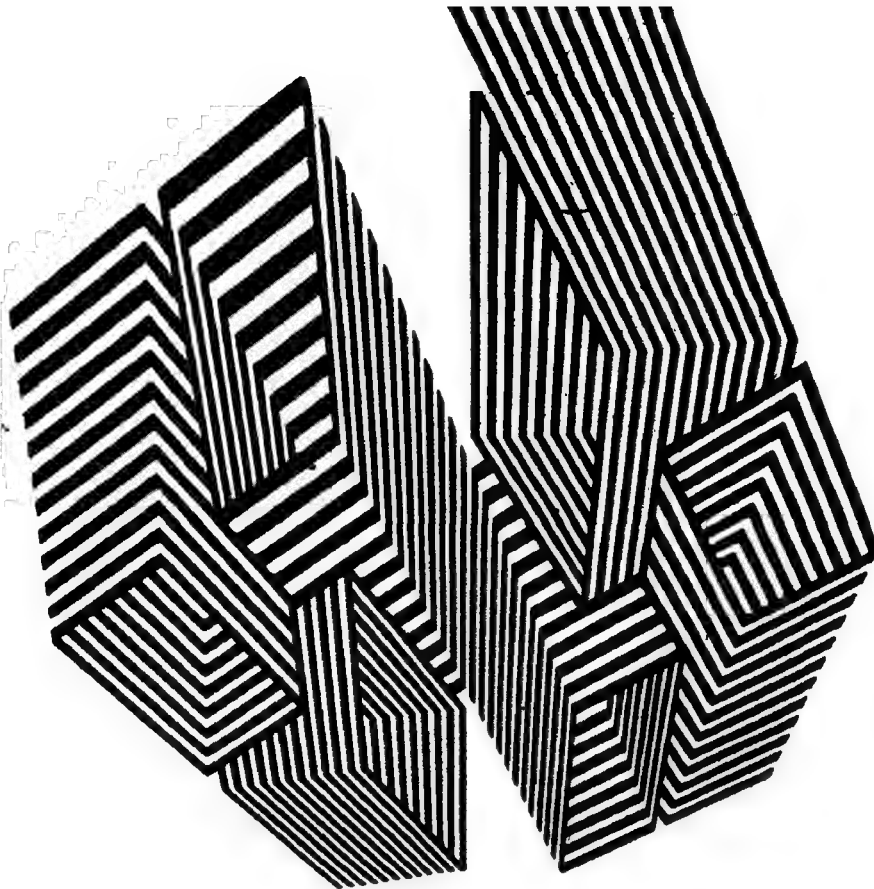
از که می‌پرسی که دور روزگاران را چه شد  
دعوت و بشارت مکرر قرآن به آدمی در توجه و تفکر

به گذشته‌اش و تصویری که وحی از عیان و نهان شدن و اعتلا و انحطاط امته در آینه ضمیر ما به تماشا می‌نهد، یک دعوت باستان شناسانه به معنای معاصر آن نیست. تاریخ و گذشته آدمی را باستان شناسانه نیز می‌شود شناخت، لکن مکاشفه و حیانی تاریخ، دعوت به انس و حضور معنوی و شهود و مشاهده باطن از تقدیر دردمندانه آدمی در ارض هبوط در نسبت با مشیت الهی و تأثیر و دخالت عمیقی که سر حقیقت چنین مشیتی در حرکات و سکنات آدمی و رگ و پیوند رویدادهای تاریخ داشته، می‌باشد. چنین چشم‌اندازی دیگر برای عمل و اندیشه باخترزمینی افسانه‌ای پیش نیست، متأسفانه ما نیز اکنون نه با آن نسبت و نگاه و حیانی به آدمی و تاریخ و فرهنگش الفتاتی داریم و نه آنکه واقف از دیدگاه‌هایی که دانش و دانستی‌های معاصر ارائه می‌دهند، هستیم.

خلاصه سخن آنکه، در حریم گورستان‌ها مرزهای تمایز فرهنگ خویش را از دیگری نجوئیم. اینکه اثر و نشان تکه‌ای از کفنی نیز می‌تواند مرز تمایز فرهنگ ما از دیگری قرار گیرد، واقعیتی است، لکن هنگامیکه مسبوق و مترتب بر آن عقیده و اندیشه‌ای بوده باشد.

در عرصه رویاوری بر ایمان و سبگر به سنگر با دیگری، از قرارگاه استوار عقیده و ایمان اسلام و مسلمانی و شکافتن و گذشتن موج به موج از ورطه‌های توفان نااهلان تمدن معاصر، امیدوارانه‌تر می‌توان مرزهای تمایز فرهنگ خودی را از دیگری آشکار نمود. هر زمان و هر جا توفیق تسلیم دیگری را به حقانیت "کلام" و عقیده و ایمان خویش یافتیم، آنجا قلمرو فرهنگ و تمدن ما می‌تواند قرار گیرد. هر کجا تیر ایمان ما فرود آمد، آنجا مرز و موطن عقیده و فرهنگ ماست. با پر کردن فضای تهی فقر فرهنگ حال از فخر دانستی‌ها و اطلاعات گذشته خیلی نمی‌شود امید توفیق شناخت حریم خودی را از دیگری داشت، خاصه در زمانه‌ای که عقل و اندیشه و دانستی‌ها، ذهن و ضمیر بشر معاصر را به سویی رانده است که تصور می‌کنیم، می‌اندیشیم که نباشیم و می‌دانیم که نفهمیم! تعارض و شکافی که همچنان ژرف و گسترده‌تر می‌گردد.





# فلسفه به چه کار می آید؟

دکتر رضا داوری

کار برد و مصرف کرد قابل اعتنا نیست. فیزیک از تکنیک جدا نیست و بنابراین کسی نمی پرسد به چه درد می خورد؛ حتی اگر در جایی سطح آموزش فیزیک با سطح صنعت و تکنیک اختلاف بسیار داشته باشد و عالمان نتوانند از علمشان فایده ببرند. اما چون علم فیزیک بطور کلی ارزش تکنیک دارد و با لذات علم کاربردی است، ضرورت ندارد که پرسیم به چه کار می آید. اگر در بعضی کشورها فیزیک یا علوم دیگر چنانکه باید به کار نمی آید، از آن جهت است که در جای خود و در عالم خود نیست. یعنی

این پرسش و بطور کلی این قبیل پرسشها، در صورت ظاهر، اختصاص به دوران ما دارد؛ زیرا در این دوران هر چه هست باید به کار آید و مصرف شود و منشأ اثر باشد. ولی این منشأ اثر چیست و به کجا باز می گردد؟ وقتی می پرسند: «فلسفه به چه درد می خورد؟» مراد این است که:

۱ - وجود به عرض مبتذل شده است.

۲ - ترتیب موجودات برحسب ارزش تعیین می شود.

۳ - حتی اگر این ترتیب دستخوش آشفتگی باشد، چیزی را که نتوان در جایی به

ممکن است یک دانشمند بنگلادشی یا سوری یا ایرانی در اروپای غربی کارهای مهم بکند، اما در کشور خود چنانکه باید در کار پژوهش علمی و توسعه علمی - تکنیکی مؤثر نباشد. اتفاقاً در این صورت است که اهل سیاست و دانشمندان باید بپرسند چنین علومی به چه درد می‌خورد، ولی این پرسش کمتر مطرح می‌شود.

وقتی علمی که به کار آمدن و منشأ اثر بودن در شأن آن است، از منشأیت اثر می‌افتد و کسی نمی‌پرسد چرا چنین شده است، پرسیدن اینکه «فلسفه به چه درد می‌خورد؟» معنی خاصی پیدا می‌کند. ممکن است پرسش کننده بداند کاربردی بودن و فایده داشتن در شأن کدام علم یا علوم است و نیز بداند که فلسفه در زمره آن علوم نیست؛ و حتی دریافته باشد که در چه شرایطی علوم کاربردی از کاربردی بودن می‌افتد، در این صورت پرسشی که وی طرح می‌کند، نشانه نشاط فکری و به قصد راهجویی است. اما گاهی، بی‌توجه به مراتب، می‌پندارند که هر چه هست باید «کارآمد» باشد و هر چه به کار نیاید، باید دور انداخته شود. پس وقتی می‌پرسند «فلسفه به چه کار می‌آید؟» شاید مقصود این است که چرا آن را دور نمی‌اندازند، در واقع اگر فلسفه منشأ اثر نیست، چرا این همه با آن مخالفت می‌شود. آیا آن را لغو می‌انگارند؟ لغوهای بسیار وجود دارد و کسی با آنها مخالفت نمی‌کند؛ و انگهی با لغو که دشمنی نمی‌کنند، بلکه از آن رو برمی‌گردانند. نه، فلسفه لغو نیست. ولی اگر بگوییم لغو نیست و در عین حال بپذیریم که در زندگی هر روزی به کار نمی‌آید، باید تأمل کنیم و ببینیم از کجا آمده، با ما چه نسبتی دارد، با ما چه می‌کند، و چه اثری در کار و بار ما دارد.

پس فعلاً بپذیریم که اگر فلسفه تأثیری دارد، از سنخ تأثیراتی که می‌شناسیم نیست. این تأثیر را با هر چشمی و هر عقلی نمی‌توان دید و شناخت. تأثیر فلسفه ناپیدا است و به این جهت معمولاً فلسفه را زائد و لاا طائل می‌دانند و فیلسوفان، غریب و تنهایی، البه غریب و تنهایی آنان همیشه از بی‌احتیالی خلق نیست. آنها اگر مورد احتیالی خلق هم باشند، باز غریبند (متفکران و

فیلسوفان همواره از اهل ظاهر و ظاهر بینان و متظاهران و سیاست‌بازان آزار و دشمنی دیده‌اند، زیرا نحوه تعلقشان به چیزها با دیگران متفاوت است و نیز شاید از عالمی سخن می‌گویند که غیر از عالم هر روزی است.

افلاطون می‌گفت که عالم هر روزی سایه عالم حقیقی و حجاب آن است. رشته‌ای که این دو عالم را به هم مربوط می‌سازد، باریک و ناپیدا، ولی استوار و پایدار است. اشاره کردم که این تأثیر را همگان نمی‌شناسند؛ یعنی این عقلی که همگان از آن دم می‌زنند، فلسفه و اثر آن را نمی‌شناسد. این اثر چیزی نیست که بتوان با عقل همگانی آن را درک کرد. اما کسانی که اهل معرفتند، کم و بیش آن را می‌شناسند و حتی می‌توانند آن را به کسانی که علاقه و تعلق خاطر به علم دارند (و نه کسانی که فقط از علم حرف می‌زنند و علم را سبزی و سیله رسیدن به مقاصد دیگر می‌انگارند)، نشان دهند.

اکنون من کاری به این ندارم که گاهی قیل و قالهای شبه فلسفی مایه مشغولیت و پرورش مطالب سیاسی و ایدئولوژیک می‌شود، و به اشاره‌ای اکتفا می‌کنم. این قیل و قالها فلسفه نیست، بلکه نشانه بحران است. مع‌هذا اینکه کسانی در پس فلسفه سنگر می‌گیرند، حاکی از آن است که نفوذ اهل فلسفه در جامعه و در تربیت خلق و سیاست، نه فقط قابل انکار نیست، بلکه از نفوذ دیگر طوایف اهل علم نیز بیشتر است. فلسفه خاصیتی دارد که هر چند همه اهل ظاهر با آن مخالف باشند، نمی‌توانند آن را نادیده انگارند. فلسفه، بخصوص در دوره جدید، عین قدرت یا پیام‌آور قدرت بوده است؛ اما چه بسا که اثر آن بزودی ظاهر نشود و قدرتش در همه جا مشهود نباشد. فلسفه‌ای که فرانسیم بیکن و دکارت آوردند، گرچه در همان زمان پیدایش شهرت پیدا کرد و اهمیتش مورد تصدیق قرار گرفت، اما قدرت و تأثیر واقعی آن در طی زمان ظاهر شد. دکارت در زمان خود شهرت پیدا کرد، اما معاصران وی نمی‌دانستند که او اساس تازه‌ای در عالم نهاده است. «هائنه» شاهر آلمانی، کانت آرام و مسجور را

• اگر فلسفه مانند علوم دیگر بود، می‌بایست مانند آن علوم منشأ اثر باشد، ولی در حقیقت این طور نیست و کسانی که از فلسفه توقع زیادی دارند نمی‌دانند که فلسفه چیست.



« کسانی که فلسفه را در وجود  
فلسفه خوانده‌های فاضل - و  
فا در وجود ایشان - می‌بینند،  
عمولاً نمی‌توانند وجهی برای  
بود و آموزش فلسفه پیدا کنند.

«رویسپهر» آلمان خوانند، ولی هنوز هم  
چنانکه باید ما معنی سخن شاعر را دوک  
نمی‌کنیم.

چگونه می‌گوییم که دکارت بتدریج تأثیر  
کرده و کانت انقلابی بوده است؟ در حقیقت  
کانت بیشتر از دکارت انقلابی نبود، اما با او  
و در تفکر او آثار انقلاب بنحوی ظاهر شد که  
غیر اهل فلسفه هم می‌توانستند آن را ببینند.  
مع هذا انقلاب دکارت و کانت در عرض  
انقلاب صنعتی و انقلاب فرانسه نیست؟ و  
اصولاً طریق تأثیر را نمی‌توان به آسانی و با  
نگاه عادی دید. نشر یک فلسفه و تعداد  
طرفداران و پیروان و مروجان را هم  
نمی‌توان ملاک دانست.

آثار فلسفه را دو گروه و طایفه از اهل  
علم و فضل می‌خوانند: اول گروهی که اگر  
بتوانند آثار یک فیلسوف را بخوانند و  
فراگیرند، تمام مطالب آن را می‌پذیرند و در  
حوزه فلسفی آن فیلسوف وارد می‌شوند و  
دیگر گروهی که تمام آنچه را می‌آموزند  
نمی‌پذیرند، اما معنی آن را بخوبی  
درمی‌یابند و با صاحب آن در تفکر هم‌زمان و  
شریک می‌شوند. این هر دو گروه فلسفه  
خوانده‌اند و فلسفه در آنها تأثیر کرده است؛  
اما یکی به هر چه آموخته تسلیم شده و  
دیگری به چون و چرا پرداخته است.

راستی اثر فیلسوف معلّم در کدامیک از  
این دو طایفه بیشتر بوده است؟ جوابی که  
قبل از تأمل داده می‌شود، این است که: آنکه  
تمام مطالب را پذیرفته، بیشتر تحت تأثیر  
بوده است. ۱ - اما در حقیقت اینطور نیست.  
فلسفه را یک رشته علمی، در عرض  
رشته‌های دیگر نمی‌توان دانست؛ یعنی  
فلسفه علمی نیست که مطالب آن را بخوانند  
و یاد بگیرند و اینجا و آنجا به کار برند.  
کسانی که می‌گویند فلسفه زائد و لا طائل  
است، آن را با علوم دیگر می‌سنجند و چون  
می‌بینند فایده‌ای که از علوم دیگر به دست  
می‌آید از فلسفه عاید نمی‌شود، آن را زائد  
می‌انگارند. اگر فلسفه در عرض علوم دیگر  
بود، می‌بایست مانند آن علوم منشأ اثر باشد،  
ولی در حقیقت اینطور نیست و کسانی که از  
فلسفه توقع زیادی دارند، نمی‌دانند فلسفه  
چیست و به قیاس فهم و ادراک خود در باب  
آن حکم می‌کنند.

کسی که شیمی خوانده یا مهندس  
مکانیک است، مقام معین و معلوم دارد.  
علمای فیزیک، روانشناسی، کتابداری و  
تعلیم و تربیت نیز مورد احتیاج جامعه  
جدیدند. اما علمایی که مثلاً «دلایل اشتراک  
معنوی وجود» را می‌دانند، یا کتاب شفای  
شیخ الرئیس یا اخلاق اسپینوزا، نقادی عقل  
نظری کانت و پدیدارشناسی روان هگل را  
خوب خوانده‌اند و تعلیم می‌دهند، به چه کار  
می‌آیند و چه مقامی دارند؟ ظاهر این است  
که آنها باید استاد باشند و آنچه را که می‌دانند  
به دیگران بیاموزند، اما دیگران با آن  
آموخته‌ها چه کار دارند و چه باید بکنند؟  
آنها هم لابد دانسته‌های خود را به نسل بعد  
انتقال می‌دهند و این دور ادامه می‌یابد. در  
این صورت اولین چیزی که می‌توان گفت  
این است که فلسفه غایبی بیرون از خود  
ندارد و برای چیز دیگر آموخته نمی‌شود،  
بلکه خود غایت خود است. پس فلسفه به  
کار نمی‌آید و نباید پرسید که «به چه کار  
می‌آید؟» ولی با این تفصیل مشکل بتوان  
گفت که فلسفه مطلوب لذاته است. و اگر  
کسی چنین چیزی بگوید، باید روشن کند که  
چرا و چگونه چنین است. آنچه که فعلاً ما  
می‌دانیم این است که: «فلسفه وسیله برای  
رسیدن به چیز دیگر نیست.»

این عبارت را به دو معنی می‌توان  
دریافت: یکی اینکه شأن فلسفه بالاتر از آن  
است که وسیله رسیدن به مقاصد عادی و هر  
روزی باشد. و دیگر اینکه فلسفه چون ما را  
به این مقاصد نمی‌رساند، به درد نمی‌خورد.  
از کسی که معنی اخیر را مراد کرده است،  
باید پرسید که آیا همه چیز باید «وسیله»  
باشد؟ و اگر همه چیز باید وسیله باشد،  
وسیله برای رسیدن به چیست؟ و اصولاً اگر  
مطلوب و مقصودی نباشد، وسیله هم معنی  
ندارد. وقتی فلسفه وسیله نباشد و نیز نتوان  
آن را «مطلوب لذاته» دانست، طریق آسان آن  
است که آن را لغو و لا طائل انگارند.

تقسیم چیزها به «وسیله» و «مطلوب» و  
تقسیم مطلوب به «مطلوب لذاته» و  
«مطلوب لغیره»، گرچه در حدّ خود درست  
است، اما نمی‌توان و نباید گفت که هر چه  
هست در ذیل یکی از این سه عنوان قرار  
می‌گیرد: یعنی یا وسیله است یا مطلوب

لذاته یا مطلوب لغیره. فلسفه، نه وسیله است و نه مطلوب لذاته؟ مطلوب لغیره بودن آن هم چندان روشن نیست. به این جهت کسانی که فلسفه می‌خوانند و فلسفه یک فیلسوف را با ظاهر الفاظش یاد می‌گیرند و فاضل و هالم فلسفه می‌شوند (اگر محقق و فیلسوف نشوند)، نه فقط امتیازی بر طوایف دیگر دانشمندان ندارند، بلکه چون علمشان فایده مشخص و معین ندارد، چه بسا که مورد ملامت قرار گیرند و حتی وجودشان را زائد بخوانند. (فلسفه سراسر گرفتاری و خطر است.)

پس آیا از فلسفه احتراز باید کرد؟ یا باید درس فلسفه را تعطیل کرد؟ و اصولاً چرا گروهی از مردم فلسفه می‌خوانند؟ گفتیم که فلسفه خوانان دو گروهند: گروهی که آراء یک فیلسوف را یاد می‌گیرند و می‌پذیرند و غیر آن را باطل می‌انگارند. گروهی نیز با نظر تحقیق در فلسفه‌ها می‌نگرند که بعضی از اینان فیلسوف محقق یا مؤسس می‌شوند. مثلاً لایبنیتس و پاسکال بهتر از معاصران دکارتی خود فلسفه دکارت را فهمیده بودند، اما مطالب آن را تکرار نمی‌کردند و به جزئیات آن مشغول نشدند. آنها بیش از کسانی که آراء دکارت و تکرار می‌کردند، دکارتی بودند. چنانکه میرداماد و ملاصدرا بیش از اهل فلسفه معاصر خود، در طریقی که فارابی و ابن‌سینا و سهروردی گشوده بودند، پیش رفتند و راه آنان را ادامه دادند. مسأله این نیست که یک گروه را پسندیم و گروه دیگر را زائد بدانیم؛ این هر دو گروه باید باشند؛ یعنی فلسفه باید تعلیم شود تا گروه معدودی پیدا شوند که طریق فلسفه را دنبال کنند. اگر درس فلسفه تعطیل شود، این عده را از کجا می‌توان پیدا کرد. پس از میان جمعی که فلسفه می‌خوانند، قهراً گروهی فقط الفاظ و عبارات را یاد می‌گیرند و مسائل و ادله را تکرار می‌کنند و فقط معدودی از این مرحله می‌گذرند. در هر جا ممکن است کسانی باشند که فلسفه افلاطون، ارسطو، پلوماس آکوئینی، ابن‌سینا، سهروردی، ملاصدرا، دکارت، کانت، هگل، نیچه و حتی مبدگر را خوانده باشند و فلسفه یکی از این فلاسفه را درست بدانند و از آن دفاع کنند؛ اما چه بسا که ظاهر سخن را در نظر داشته

باشند، یعنی نه مبادی را درست درک کرده‌اند و نه لوازم و نتایج سخن آنان را می‌دانند. به عبارت دیگر اینها نمی‌دانند که فلسفه موده قبولشان با چه چیز می‌سازد و با چه رأیی نمی‌سازد. رفتار و کردار و اقوال اخلاقی و سیاسی ایشان نیز با فلسفه‌هایی که خوانده‌اند مناسبت و تناسب ندارد (و گهگاه منافات هم دیده می‌شود) و حتی ممکن است در مسائل سیاسی و اجتماعی تابع جور غالب باشند و در حقیقت فلسفه‌ای که خوانده‌اند، بیش از خاص در مسائل سیاسی و اجتماعی به ایشان نبخشیده باشد.

فرض کنیم که ابن‌سینا در زمان ما زنده می‌شد. آیا در این صورت او چه می‌گفت و چه می‌نوشت؟ هیچ کس نمی‌تواند به این پرسش جواب بدهد. اگر او همین کتابهای شفاء، قانون، اشارت، نجات، دانشنامه و ... را می‌نوشت، آیا می‌توانست در مسائل سیاسی و اجتماعی پیرو یک ایدئولوژی اروپایی بشود، یا در سیاست و معاملات و مناسبات بی‌نظر و بی‌طرف بماند و به مقتضای وقت و موقع از شیوه این گروه یا از رسم و رأی گروه و فرقه دیگر پیروی کند؟ یعنی آیا فهم سیاسی و اجتماعی نداشت؟ در همه عالم کسانی هستند که آراء فیلسوفان را می‌دانند و دلایل مخالف و موافق را بخوبی تقریر می‌کنند و به شاگردان خود می‌آموزند (و البته از این حیث وجودشان بسیار مختم است)، اما در مسائل عمومی و اجتماعی هیچ نظری ندارند یا چیزهایی می‌گویند که ربطی به آراء فلسفی‌شان ندارد؛<sup>۱</sup> و اگر در سیاست وارد شوند، چه بسا که همان حرفهای معمولی را می‌زنند و بر کسانی که تحصیلات فنی و پزشکی داشته‌اند، امتیازی نندارند.<sup>۲</sup> در این صورت آیا اینها (فناغ التحصیلهای فنی و پزشکی) حق ندارند که بگویند فلسفه با سیاست و جامعه همان اندازه ربط و پیوند دارد که مثلاً پزشکی و مکانیک دارد؛ با این تفاوت که پزشکی و مکانیک در جای خود مفید و منشأ اثر است و فلسفه معلوم نیست در کجا به چه درد می‌خورد. به عبارت دیگر آنها می‌توانند بگویند که ما در مسائل کلی سیاسی و اجتماعی از کسی که فلسفه می‌داند کمتر نیستم و در پیرون از این

● از دو سه قرن پیش در اروپا!  
سودا پدید آمد که علم (علم  
تکنولوژیک) جای تفکر را  
بگیرد و اکنون هم کم و بیش چن  
شده است و شاید هم بتوان گفت  
بحران از همینجاست.

**\* باید پرسید که آیا همه چیز باید «وسیله» باشد؟ و اگر همه چیز باید وسیله باشد، وسیله برای رسیدن به چیست؟**

مباحث ما پزشک و مهندسیم و او هیچکاره است. پس فلسفه به چه کار می‌آید و به چه درد می‌خورد؟

کسانی که فلسفه را در وجود فلسفه خوانده‌های فاضل - و صرفاً در وجود ایشان - می‌بینند، معمولاً نمی‌توانند وجهی برای وجود و آموزش فلسفه پیدا کنند. مع‌هذا کسی هم علناً و صریحاً با فلسفه مخالفت نمی‌کند، زیرا مخالفت با فلسفه کار آسانی نیست؛ زیرا باید راهی به فلسفه داشت تا بتوان با آن مخالفت کرد. اما دشمنی چیز دیگر است. همه ظاهرپندان و تنگی چشمان دشمن تفکرند و با فلسفه که عادات فکری را بر هم می‌زند و احیاناً بی‌بنیادی آن عادات (پای بی‌بنیاد شدن آنها) را نشان می‌دهد، دشمنی می‌کنند؛ اگر از آنها پرسیده شود که چرا با فلسفه مخالفند به فلسفه‌هایی اشاره می‌کنند که یاد گرفته شده است، اما در حقیقت آنها از این فلسفه نمی‌ترسند و با آن دشمن نیستند، بلکه با این فلسفه کنار می‌آیند. خصم اینان فلسفه‌ای است که در آن تقدیر آینده به زبان می‌آید، و یا لااقل نحوی هم‌زبانی با متفکران و مقدمه تفکر است. دشمنان فلسفه با این هم‌زبانی دشمنند، پس فلسفه دو سطح و مرتبه دارد: یکی مرتبه‌ای است که آن را مثل علوم دیگر می‌آموزند و این آموخته‌ها مخصوصاً از آن جهت اهمیت دارد که مقدمه هم‌زبانی با اهل تفکر است. البته بسیاری کسانی که فلسفه می‌خوانند ولی از این مقدمه خارج نمی‌شوند. وجود این عده صرفاً برای حفظ و آموختن مطالب به دیگران مفید و مختم است، اما فلسفه عین این آموخته‌ها نیست، بلکه فیلسوف با سیر در آنها آمادگی و استعداد و قابلیت پیدا می‌کند که به قول افلاطون چیزی را می‌بیند که دیگران نمی‌بینند و آوازی را می‌شنود که گوش عادی و معمولی نمی‌شنود و ...

مطالعه آثار فلسفی باید مطالعه‌کننده را در عالمی که متفکران جمع شده‌اند و به سخن یکدیگر گوش می‌دهند، وارد کند؛ یعنی مطالعه مقدمات برای رسیدن به این عالم است و اگر از میان هزار دانشجوی فلسفه یکی این توفیق را به دست آورد، باید راضی و خشنود بود؛ زیرا کاری که از این یکی برمی‌آید، از هزاران کارشناس و

متخصص بر نمی‌آید. پرورش یافتگان و فارغ‌التحصیل‌های دانشگاه در بهترین صورت برای زمان خود مفیدند و در امور عادی زندگی کاری را به عهده می‌گیرند و انجام می‌دهند و منشأ اثر می‌شوند، اما فیلسوف معلم آینده است و اوست که خرابی یک عالم و بنا و آبادی عالم آینده را می‌بیند.

پس قیاس وضع فیلسوف با دانشمند (دانشمند به معنی امروزی لفظ) درست نیست و دانایی این دو را نمی‌توان با هم سنجید و قیاس کرد؛ زیرا دانش دانشمند قابل انتقال است و منشأ اثر معین و محدود دارد، اما فلسفه به جایی می‌رسد که دیگر آن را نمی‌توان آموخت یا لااقل با طرق و روشهای مرسوم قابل انتقال و آموزش نیست. افلاطون در مورد فلسفه خود گفته است: «... آن مطالب مانند دیگر مطالب علمی نیست که به وسیله اصطلاحات و الفاظ عادی بتوان بیان و تشریح نمود، بلکه فقط در نتیجه بحث و مذاکره متوالی درباره آنها و در پرتو همکاری درونی و معنوی یکباره، آن ایده مانند آتشی که از جرقه‌ای پدیدار شود، در درون آدمی روشن می‌شود و آنگاه راه خود را باز می‌کند و توسعه می‌یابد...» (افلاطون نامه هفتم)

فعلاً کاری به «ایده» افلاطون نداشته باشیم، اما بهرحال فلسفه را جز از طریق هم‌زبانی نمی‌توان دریافت؛ ولی این هم‌زبانی و دریافت چه لزومی دارد و چرا باید در طلب آن بود؟ این طلب، طلب چیزی برای رفع نیازهای هر روزی نیست و به حکم مصلحت‌بینی صورت نمی‌گیرد. نیاز به فلسفه یک نیاز تاریخی است. تمدن جدید اروپایی بدون فلسفه بوجود نمی‌آمد؛ ولی از این بیان نباید مثلاً نتیجه گرفت که برای مدرنیسم و توسعه اجتماعی و اقتصادی باید تعلیم و ترویج فلسفه را در صدر برنامه توسعه قرار داد و به مدد آن به شکوفایی سیاسی و اقتصادی رسید. فلسفه‌ای که برای توسعه آموخته شود، همان قشر فلسفه و فلسفه آموختنی است و اثری در توسعه اجتماعی و اقتصادی ندارد. به عبارت دیگر فلسفه وسیله نمی‌شود و کسی نمی‌تواند با وسیله کردن فلسفه به جایی برسد. فلسفه

**\* قیاس فیلسوف با دانشمند درست نیست و دانایی این دو را نمی‌توان با هم سنجید و قیاس کرد.**

۱ - مراد کسانی است که از فلسفه صرف الفاظ را قرا می‌گیرند و گونه همدمی و همپانی با یک فیلسوف عین فلسفه است و ضرورت ندارد که فیلسوف با مخالفت فیلسوف دیگر روبرو شود.

ممکن است آغاز یا زمینه یا شرط پدید آمدن چیزها باشد اما آغاز و زمینه و شرط غیر از وسیله است؛ چنانکه اگر مردمی در هوای تنگتر دم نزده باشند، بسیاری چیزها را نمی‌توانند یاد بگیرد و کارهایی را نمی‌توانند انجام دهد. فلسفه که می‌آید استعدادهایی را می‌آورد و بروز می‌دهد.

در مسأله‌ای که هم اکنون به نام آموزش و فرهنگ مطرح شده است، این معنی را باید در نظر آورد که آموزش غیر از شرایط مادی، شرایط فکری و معنوی دارد و باید در فکر آن شرایط بود. این «باید» یک الزام و امر نیست و بطور تصنعی نمی‌توان به شرایط معنوی و روحی آموزش و پرورش اندیشید. ولی اگر این تفکر پیش آمده باشد، آن را مقدمه و آغاز توفیق در آموزش می‌توان دانست و به عبارت دیگر فلسفه می‌تواند مایه تذکر باشد. اکنون در همه عالم، فلسفه در بحران است. گویی ما در دوران فترت به سر می‌بریم. این دوران را که ادامه عادی گذشته نیست، باید شناخت. از دو سه قرن پیش در اروپا این سودا پدید آمد که علم (علم تکنولوژیک) جای تفکر را بگیرد و اکنون کم و بیش چنین شده است و شاید بتوان گفت که بحران هم از اینجا است. در این شرایط مخالفت با فلسفه، مخصوصاً اگر این مخالفت به نام «علم» باشد، غیر عادی به نظر نمی‌آید؛ ولی این مخالفت یک توقف و بیرون افتادگی از تاریخ است. اکنون علم کارزار جامعه جدید شده است. اما علم بی‌فلسفه سرگردان می‌شود. البته برای فلسفه نباید تبلیغ کرد. نظر راقم سطور هم ستایش از فلسفه نیست. نکته‌ای که تذکر آن اهمیت دارد، این است که مخالفت با فلسفه و مخصوصاً مخالفتی که از دشمنی برخاسته باشد، به هیچ نتیجه‌ای نمی‌رسد و اگر این مخالفت به نام علم باشد، به نشر و پیشرفت علم زبان می‌رساند و لطمه می‌زند. فلسفه با مخالفت اشخاص از میان نمی‌رود و اگر امروز فلسفه در بحران است، سرقضیه را، نه در آورده و سلیقه‌های اشخاص مخالف فلسفه، بلکه در تاریخ فلسفه باید جست.

**\* فلسفه ممکن است آغاز یا زمینه یا شرط پدید آمدن چیز باشد، اما آغاز و زمینه و شرط غیر از وسیله است.**

۲ - اخیراً مقاله‌ای از ریچارد رورتی (Richard Rorty) فیلسوف معاصر آمریکایی خواندم که در آن می‌خواهد بگوید دموکراسی ربطی به فلسفه ندارد. نظر او با آنچه در این مقاله مطرح شده است، ربط مستقیم ندارد و در جای دیگری باید با رورتی بحث کرد.

۳ - این هم از مسائل کشورهای به اصطلاح توسعه نیافته است که بیشتر متصدیان و گردانندگان امور اجتماعی و سیاسی و فرهنگی در آنها کسانی هستند که در رشته‌های غیر از سیاست، اقتصاد، حقوق و بطور کلی علوم اجتماعی و انسانی درس خوانده‌اند. من نمی‌گویم هیچ پزشک یا مهندس یا زمین‌شناسی نباید وارد سیاست شود، یا اهلیت و صلاحیت پرداختن به امور فرهنگی و سیاسی و اجتماعی را ندارد. مسأله این است که چرا کسانی بیرون الکترونیک و شیمی بخوانند و سفیر و استاندار و فرماندار و نماینده مجلس و رابزن فرهنگی و مدیر کل فرهنگ و سرپرست انتشارات و ... شوند. مگر فارغ‌التحصیل‌های رشته‌های علوم انسانی چه عیبی دارند و چه می‌کنند و چه می‌آموزند که صلاحیت تصدی امور اجتماعی و فرهنگی را ندارند و با ایشان چه باید کرد و ...





# ابن خلدون و دانشمهای زمان

دکتر ناصر تکمیل همایون

## ۱ - نگاهی به اوضاع تاریخی - اجتماعی دوران ابن خلدون

الف - جغرافیای شمال آفریقا:

ابن خلدون، زاده و پرورش یافته شمال آفریقا است؛ سرزمینی که در گذشته‌های دور، در حوزه تمدن کارتاژها، رومیها، واندالها، ویزیگوتها و رومیان شرقی قرار داشت. از یک سو آفریقا را به اروپا متصل ساخته و از سوی دیگر بادنای شرق زمین ارتباط داشته است. سرزمینی که با عهده‌دار بودن نقشی عمده در دریاوردی، روزگاری از قدرتهای مدیترانه‌ای به شمار رفته است.

در جغرافیای اسلامی، این سرزمین وسیع پس از محدوده مصر، در برابر بخشهای مسلمان‌نشین شرقی (= المشرق) به عنوان مغرب (= المغرب) شهرت یافته و به سه قسمت المغرب الادنی یا آفریقه (= لیبی و تونس) و المغرب الاوسط (= الجزایر) و المغرب الاقصی (= مراکش) منقسم شده است.

مورخان و جغرافیدانان مسلمان، درباره این ناحیه از جهان مطالبی بیان کرده‌اند که نخست به نظر ابن خلدون درباره این سرزمین اشاره می‌شود. وی در مقام یک جامعه‌شناس بلند پایه اسلامی که بخشی عمده‌ای از کتاب العبر خود را در احوال «بربرها» نگاشته، چنین می‌آورد:

«شهرهای کوچک و بزرگ در آفریقه و مغرب اندک است زیرا سرزمینهای مزبور از هزاران سال پیش از اسلام متعلق به اقوام بربر بوده است و کلیه اجتماعات و آبادانیهای نواحی یاد کرده در مرحله بادیه‌نشین قرار داشته، تمدن و شهرنشینی در آن مرز و بومها چندان دوام نیافته است تا کیفیت زندگانی آنان به مرحله کمال برسد.»

مؤلف حدود العالم من المشرق الى المغرب به عنوان یک فرزانه شرقی در این باره نوشته است:

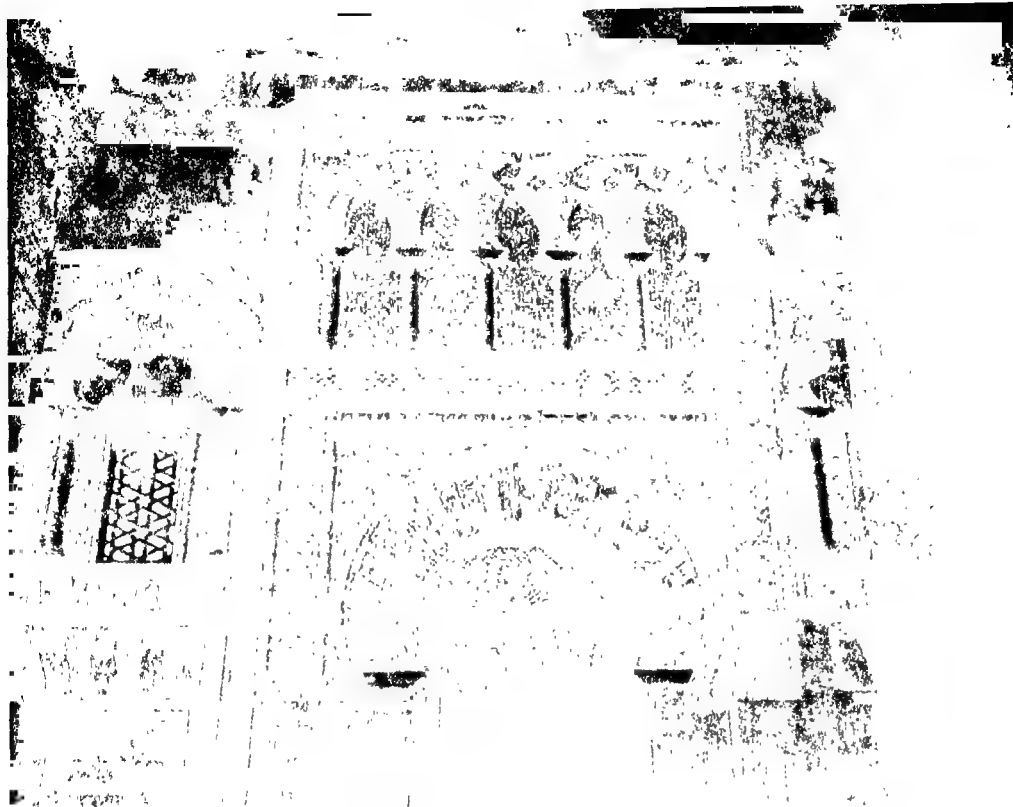
«ناحیتی است که مشرق وی ناحیت مصر است و جنوب وی بیابانی است که آخرش به ناحیت سودان بار دارد و مغرب وی دریای روم است و این ناحیت است که اندر وی بیابان بسیار است و کوه سخت اندک و این مردمان سیاهند و اندر وی ناحیتها بسیار است و شهرها و روستاها و اندر بیابان ایشان بربریناند بسیار بی‌عدد و این بجایی گرمسیر است و زر اندر وی بسیار است.» [بربرستان]<sup>۲</sup>

ب - سیمای تاریخی و فتوحات اسلامی:

هرقل مصری (۶۴۵-۶۱۸ م) فرمانروای شرق مدیترانه پس از خارج کردن مصر از تصرف ایرانیان، کوشید تا بلکه بتواند با پیوند دادن مسیحیت آن منطقه و شمال آفریقا با کلیسای یونان، نوعی تداوم مذهبی و سیاسی به سود خود و امپراتوری رُم فراهم آورد، اما در سال ۶۲۲ م (۱۱ ق) مسلمانان با تسخیر سوریه نخستین تزلزل سیاسی و اجتماعی را در این بخش از سرزمینهای رم شرقی به وجود آوردند و به دنبال آن در سال ۶۳۹ م (۱۸ ق) عمروعاص، شاید بدون داشتن مأموریت از سوی خلیفه اسلام، با سپاهیان خود وارد «جلگه فیوم» شد و در سال بعد «پلوزیوم» را نیز تسخیر کرد. پس از این پیروزیهای مقدماتی، خلیفه سپاهیان دیگری به سرکردگی زبیر وارد منطقه نمود و در واقع به توسعه نفوذ مسلمانان افزود، به طوری که اندک اندک «عین الشمس» نیز فتح شد. در سال ۶۴۲ م (۲۰-۲۱ ق) «اسکندریه»، بزرگترین کانون فرهنگی - سیاسی یونانی - رومی به دست مسلمانان افتاد و در «فسطاط» که یکی از اردوگاههای نظامی اسلام بود،







نمای جنوب غربی مسجد جامع قرطبه.

تنگه‌ای که امروز به "جبل الطارق" معروف است، (ستونهای هرکول) به "اسپانیا" (= اندلس) وارد آمدند و پس از نبردهایی با ویزیگوتها، به مرور شهرهای منطقه را یکی پس از دیگری تسخیر کردند و تمدن عظیم و بلندآوازه‌ای را در آن سرزمین به وجود آوردند که تحلیل آن در رابطه با شمال آفریقا پژوهش دیگری را می‌طلبد.<sup>۳</sup>

### ج - منطقه آشوب:

پیشرفتهای مسلمانان در شمال آفریقا (اعم از شرق المغرب و غرب المغرب) و اسپانیا از همان آغاز با اختلافات و چندگانگیها روبرو بود که گاهی ریشه در دمشق و منازعات قدرت در کانونهای مرکزی خلافت داشت، اما از تضادهای اجتماعی و سیاسی تبارهای عربی و برخوردیهای آن با بپرها نیز نشأت می‌گرفت، به طوری که گهگاه سراسر شمال آفریقا به خون و آتش کشیده می‌شد.

در سال ۷۴۱ م (۱۲۳ ق) هشام بن عبدالملک، لشگری به سرداری کلثوم بن عیاض برای آرامش مردم منطقه اعزام داشت، اما شورشها نه تنها ناپود نشدند، بلکه پس از انقراض خلافت امویان (تا سال ۷۵۱ م / ۱۳۳ ق) در دوره منصور خلیفه عباسی و هارون الرشید (میان

مسجدي بنا شد که امروز شهر تاریخی "قاهره" آن را در برگرفته است. در سال ۶۴۷ م (۲۶ ق) "طرابلس" فتح شد و در سال ۶۴۸ (۲۷ ق) عبدالله بن سعد از مرز مصر گذشت و عقبه بن نافع (برادرزاده یا خاله زاده عمرو عاص) پس از اتحاد با بربرها، حکومت مسیحیان متکی به امپراتوری روم را در شمال آفریقا (= منطقه المغرب) درنوردید و در "قیروان" در سال ۶۷۰ م (۵۰ ق) اردوگاه نظامی پرتوانی برپا داشت و در چند نبرد محلی، تا سال ۶۸۰ م (۶۰ ق) مسلمانان (عرب و بربر) با روحیه‌ای گشاده، خود را به اقیانوس اطلس رساندند. عقبه بن نافع در سال ۶۸۲ م (۶۳ ق) به قتل رسید، اما افزایش مقاومت مسلمانان و هجومهای نظامی - سیاسی آنان در سالهای بعد، نه تنها آخرین تلاشهای بربرها و سربازان روم شرقی را درهم شکست، بلکه سرتاسر مغرب را زیر لوای اسلام درآورد. در سالهای ۶۹۴-۶۹۹ م (۷۴-۷۹ ق) تونس برای همیشه در زمره بلاد اسلامی قرار گرفت و در سالهای ۷۰۶-۶۹۹ م (۸۰-۸۷ ق) الجیزی بن نصیر الجزایر و مراکش را تسخیر کرد و بدین ترتیب راه برای پیشرفت مسلمانان هموارتر شد.

در سالهای ۷۱۱-۷۱۸ م (۹۲-۱۰۰ ق) به دستور این سردار بزرگ اسلام، فاتحان به سرکردگی طارق بن زیاده از

سالهای ۷۹۰-۸۰۰ م/۱۷۳-۱۸۲ ق) نیز استمرار یافتند و سرانجام کلیت اسلامی «المغرب» با حفظ نشانه‌های عربی و بربری به گونه‌ای شاخص زیر نفوذ امیران محلی و قبایل و کانونهای سیاسی - مذهبی درآمد و از سال ۸۰۰ م (۱۸۲ ق) شاید بتوان تمامی این منطقه اسلامی را مستقار از دیگر منطقه‌ها به شمار آورد که با گذشت زمان تمایزات و تشخصات آن فروتر می‌شد.

جنبشهای مردم مغرب که جنبه‌های ضدخلافتی داشت، در لوای عنوان «خوارج» (= خارجیه‌ها) در سال ۷۵۶ (۱۳۹ ق) آغاز شد و پس از کشمکشهای زیاد با عباسیان و فرستادگان آنان، اندک اندک سرزمینهای زیادی را زیر سیطره خود درآورد و «تلمسان» را به گونه یک شهر حکومتی و فرهنگی پایگاه خود ساخت. اغلبیه‌ها (= اغالبه) یا بنو الاغلب) از سال ۸۰۰ م (۱۸۲ ق) تا ۹۰۹ م (۲۹۶ ق) بخش وسیعی از مغرب را به مرکزیت «قبروان» زیر سلطه خود درآوردند و بر بسیاری از جزیره‌ها و نقاط حساس مدیترانه دست انداختند.<sup>۴</sup>

به دنبال آنان، بربرهای منطقه با گرایشهای شیعی سلسله‌ای را بنیان نهادند که از سال ۹۱۰ م (۲۹۷ ق) تا ۱۱۷۱ م (۵۶۶ ق) به نام «فاطمیون» تداوم داشت. این سلسله نیز با مشکلات محلی ازجمله با شورش به سرکردگی ابویزید ذوالاحمار در سال ۹۴۳ م (۳۳۱ ق) و هجومهای صنهاجه «بنو حماد» (= حمادیان) و «بنو هلال» (= قبایل ائتلافی عرب رانده شده از مصر) در قرن یازدهم میلادی (پنجم هجری) و به دنبال آن با جنبش «مرباطون» و قیامهای وسیعتر «موحدون» از سال ۱۱۴۷ م (۵۲۲ ق) و جز اینها روبرو گردید. گروه اخیر پس از یک قرن فرمانروایی بر سرتاسر افریقای شمالی و اندلس، خود با شورشهای قبایل دیگری از بربرها به نام «زیانیون» بنوعبدالواد» دست به گریبان شد و در نتیجه روزگار آشفته‌تری در شمال آفریقا به وجود آمد که «عصر ابن خلدون» را دربر می‌گیرد.<sup>۵</sup>

#### د - روزگار ابن خلدون:

تمامی زمان و دوره حیات ابن خلدون یکی از پرآشوبترین اعصار تاریخ اسلامی است و هیچ منطقه‌ای از آن دنیای وسیع، در آرامش کامل قرار نداشته و هر سال و هر ماه دگرگونی و تغییراتی توأم با جنگهای داخلی و کشمکشهای حکومتی، در گوشه‌ای و خطه‌ای پدید می‌آمد.

«اندلس» که روزگاری از شکوفایی و عظمت فرهنگی و سیاسی برخوردار بود، در مسیر اختلاف و چنددستگی و شکست قرار گرفت و مسلمانان آن سرزمین گروه گروه به سوی افریقای شمالی مهاجرت کردند و از حکومت اسلامی در اسپانیا، فقط بخش جنوبی آن باقی مانده بود

که خاندان «بنو الاحمر» یا بنونصر (۱۲۲۲-۱۴۹۲ م/ ۶۲۹-۸۹۷ ق) با دشواری فراوان بر آن فرمانروایی داشتند. «مغرب» بعد از پایان قدرت موحدون، میان سه دولت متخاصم داخلی تقسیم شد؛ در بخش اقصای آن به مرکزیت فاس، «خاندان مرینی» و در منطقه میانه به مرکزیت تلمسان خاندان «عبدالواد» و در خطه آغازین یا مغرب نزدیک (= افریقیه) «خاندان حفص» حکومت می‌کردند. این سه دولت بطور مداوم در منازعه و کشمکش قرار داشتند و در داخل هر یک نیز برادران و بنی اعمام، به گونه رقیبان و صاحبان داعیه فرمانروایی در انواع دسیسه‌ها و جنگها و کارشکنیها، حیات جامعه را در آشوب و فتنه استمرار می‌بخشیدند.

«مشرق عربی»، جنگهای خانمانسوز صلیبی را پایان داده بود. بغداد و پس از آن شهرهای دیگر کماکان از صدمات مغولان آسوده نشده بودند و در حیطه امارتهای محلی از جمله آل جلائر در عراق و ترکان و خاندان عرب زبان در منطقه‌های دیگر، روزگار می‌گذراندند که تیمور لنگ همچون قدرتی ویرانگر، بخش عظیمی از عالم اسلام را زیر سلطه خود درآورد و خطه بین‌النهرین و فلسطین و شام را در آشوب و التهاب قرار داد.

«ایران» که بیش از همه سرزمینهای اسلامی زیانمند یورشهای مغولان شده بود، به پراکندگی و تجزیه کشانده شد و امیران و گردنکشان محلی بطور مستقل یا وابسته به ایلخانان مغول بر آن فرمانروایی داشتند. در «آسیای صغیر»، حکومت سلجوقیان از پای در می‌آمد و آل عثمان با قیامهای خود رو به پیشروی داشت. «هندوستان» که پس از خزنویان دارای حکومتهای قوی بود و فرهنگ آن شکوفایی یافته بود، اندک اندک توان خود را از دست داد و دولتهای متعددی در بخشهای مختلف آن حکومت کردند.

اما «اروپا»، پس از پایان یافتن جنگهای صلیبی، کمابیش از عالم اسلام جدا شد، اسپانیا نه تنها از مسلمانان دور گردید، بلکه در اروپا حیات تازه‌ای نیز به دست آورد. پشت سر گذاشتن دوره اسکولاستیک، جهشهای زیادی را در زمینه‌های مختلف برای اروپاییان به وجود آورد. مهدی محسن در مقایسه زمینه‌های اقتصادی اروپا و شمال آفریقا می‌نویسد:

«درست است که اروپای مسیحی در قرن چهاردهم کساد اقتصادی و جنگ صدساله خانمان برانداز را به خود دید ولی کاهش فعالیت اقتصادی در اروپای مسیحی، برخلاف انحطاط عمومی و متمادی در جهان اسلام، یک امر موقت بود. کساد اقتصادی اروپا دو قرن افزایش بی‌سابقه در تجارت داخلی و خارجی و تولید صنعتی به دنبال داشت و در پی آن نیز در اواسط قرن پانزدهم پیشرفت نسوین دوره «رنسانس» آغاز گردید.»<sup>۶</sup>

می‌افزاید:

«در نتیجه، با وجود شرایط نامساعدی که در قرن چهاردهم در شمال حکمفرما بود، بازرگانی دریایی مدیترانه، در واقع در انحصار کشور - شهرهای جنوبی، یز، فلورانس و ونیز بود. با توسعه دامنه مؤسسات اعتباری و بانکی، مسیحیان و یهودیان، دلالتان انحصاری داد و ستدهای بین‌المللی شده بودند. اروپا با توسعه استخراج معادن و ذوب فلزات و صنعت نساجی در نتیجه رستاخیز (رنسانس) صنعتی، به یک منبع تجارت صادراتی روزافزون نیز تبدیل گردیده بود؛ درحالی که برعکس نه تنها در شیوه‌های کشاورزی و صنعتی افریقای شمالی در ظرف دو قرن گذشته هیچ‌گونه تحولی روی نداده بود، بلکه اقتصاد موجود آن سرزمین نیز پیوسته رو به تباهی و نابودی می‌رفت. این امر سبب گردید سرزمینی که از دیرباز انبار غله اروپای جنوبی بود، هیچ مازاد غله برای صادرات نداشته باشد. در شون هنری و معنوی نیز در کشورهای اسلامی هیچ چیز وجود نداشت که با نخستین رستاخیز اروپا با کشف مجدد آثار کلاسیک کهن یا پیشرفت ادبیات ملی قابل قیاس باشد.»<sup>۶</sup>

کوتاه سخن اینکه ایران و هندوستان، آسیای صغیر و مشرق غربی هر یک به گونه‌ای در پراکندگی و انحطاط قرار داشتند. مصر شاید از آرامشی نسبی برخوردار بود اما «اگر تمدن در جای دیگر دچار انحطاط شده بود، در افریقای شمالی بالفعل از میان رفته بود.»<sup>۷</sup>

ابن خلدون پدیده انسانی - اسلامی تاریخ شمال افریقا و اندلس و جامعه‌ای است با مشخصات پر شمرده که در آن پرورش یافته و از آن برخوردار و بهره‌مند بوده و با شناخت کامل، سیمای عمومی آن را در آثار پرارزش خود برای نسلهای بعد به یادگار گذاشته است.

## ۲- اوضاع فرهنگی و معارف اسلامی

پیروزی مسلمانان بر شمال افریقا، دیانت و فرهنگ اسلامی و زبان و خط عربی را در میان مردم و قبایل گوناگون آن منطقه رواج داده ولی اثرات آن در شهرها و قبیله‌ها متفاوت بود و شدت و ضعف گرایش به اسلام و زبان عربی در بخشهای مختلف آن منطقه وسیع یکسان و یک اندازه نبود، بدین معنی که شهرنشینان بیشتر تحت تأثیر اسلام مشرق قرار گرفتند و بادیه‌نشینان بسیار اندک از اسلام شهرهای منطقه خود متأثر شدند.<sup>۸</sup>

در این خطه از عالم به مرور، با حفظ ویژگیهای تاریخی و اجتماعی و شرایط جغرافیایی مدنیت جدید اسلامی در پیوند با کلیت جهانی‌اش شکل گرفت و در تمام رشته‌های علمی و فلسفی متفکران و صاحب‌نظران نامی پرورش یافتند.<sup>۹</sup>

با اینکه ابن خلدون نوشته است: «عادات و شؤون

بادیه نشینی همچنان در میان آنان [= مردم شمال افریقا] پایدار مانده است و به آداب مذکور نزدیک‌ترند و بدین سبب بناها و ساختمانهای آن نواحی توسعه نیافته است و صنایع در میان بربرها کمتر متداول شده است» و سرانجام اینچنین استدلال می‌آورد که بادیه نشینی در زندگانی ایشان بیشتر رسوخ دارد و صنایع خود از لوازم شهرنشینی حضارت (تمدن) است و بناها و ساختمانها به سبب صنایع کمال می‌پذیرند و ناچار باید کسانی درآموختن آنها مهارت یابند و چون بربرها به کسب صنایع نپرداخته‌اند، از این رو به بنیان نهادن بناها و ساختمانها همت نگماشته‌اند، تا چه رسد به اینکه به ساختن شهرها اقدام کنند.<sup>۱۰</sup> اما با این همه بدین صورت نیست که گمان رود شمال افریقا در خاموشی و ایستایی قرار داشته است. برداشت ابن خلدون از تمدن و حضارت مغرب، در مقام مقایسه با تمدن و فرهنگ ایران و بین‌النهرین و شام و مصر، ناروا نیست، لکن در مغرب اسلامی همه مردم از فرهنگ و تمدن دور نبوده‌اند. شهرهای نامداری چون قیروان و فاس و طنجه و تلمسان و تونس و الجزایر و مراکش و جزائرها، در زمانهایی از مراکز عمده معارف اسلامی به شمار می‌رفته‌اند که البته برخی از آنها بر شرقیان و مورخان و جغرافیدانان آن کمابیش ناشناخته مانده است بدان سان که سمرقند و بخارا و بلخ و مرو و طوس و نیشابور و هرات و ری و اصفهان هم در کتابهای اهل مغرب (اعم از صقلیه و اندلس)، طول و تفصیل لازم را ندارد.<sup>۱۱</sup> حال، برای اینکه معلوم گردد ابن خلدون از بطن فرهنگ و تمدن اسلامی برخاسته و نظریاتش از آن منبعت است اشاره‌هایی به چند عنصر مادی و غیرمادی فرهنگ در شمال افریقای مسلمان ضروری به نظر می‌رسد.

## الف - مکانهای دینی و فرهنگی

### ۱- مسجد

به سان دیگر بلاد اسلامی در این منطقه هم مسجد به عنوان پایگاه عبادت و تفکر و مرکز نشر اندیشه‌های اسلامی، ایجاد گردید. نخستین مسجد در سال ۵۵ ق (۶۷۵ م) توسط عقبه بن نافع القریشی، فاتح قطعه شرقی افریقای شمالی، در شهر قیروان بنیان نهاده شد که به سان یک پایگاه اصیل اسلامی در «قطعه شرقی» منطقه، از آن جداگانه سخن به میان خواهد آمد. مزار این فاتح نامدار بنام «سیدی عقبه» مرکز دیگری برای تجمعات و تبلیغات در شهر بیسکرا گردید و پس از آن در سرتاسر شمال افریقا، مسجدهای دیگری به وجود آمدند که هر کدام نقش عظیمی در تاریخ فرهنگی و سیاسی منطقه برعهده داشتند که اهم آنها عبارتند از:

- مسجد سیدی بومدین در نزدیک شهر تلمسان (سال

• آنچه ابن خلدون را در زمره عالمان طراز اول اسلام و یکی از بزرگترین اندیشمندان اجتماعی جهان قرار داده است، آمیختن آموزشهای سنتی با تجربیات و مشاهدات جهانی است.

#### تونس، قرنهای

تونس (سال ۸۳۹ ق/ ۱۴۳۵ م) که این مدرسه تا قرن یازدهم هجری باقی بود و کتابخانه‌ای معتبر داشت و احتمالاً در کتابخانه "جامعة الزيتونة" ادغام گردیده است.  
در "قطعه غربی" بیشتر مدارس توسط مرینی‌ها ایجاد شد، به شرح زیر:  
- مدرسه فاس جدید، توسط سلطان ابوسعید یعقوب بن عبدالحق (سال ۷۲۰ ق/ ۱۳۲۰ م)  
- مدرسه صهریج، توسط فارس پسر ابوسعید. این مدرسه، به نام "مدرسة الکبری" هنوز هم باقی است.  
- مدرسه عظمی یا عطارین، مقابل جامع قرویین، توسط ابوسعید (سال ۷۲۳ ق/ ۱۳۲۳ م)  
- مدرسه مصباحیه (رخام) در فاس، در داخل جامع قرویین، توسط سلطان ابوالحسن مرینی (سال ۷۴۷ ق/ ۱۳۴۶ م)  
- مدرسه عنانیه که هنوز هم باقی است، توسط سلطان ابوعنان فارس بن ابوالحسن مرینی (سال ۷۵۱ ق/ ۱۳۵۰ م)  
- مدرسه عنانیه در مکناس، توسط سلطان ابوالحسن مرینی و پسرش ابوعنان (سال ۷۵۶ ق/ ۱۳۵۵ م)<sup>۱۲</sup>

۱۲۲ ق/ ۷۳۹ م)

- مسجد الجزیره، به نام جامع کبیر (قرن سوم هجری)  
- مسجد مولی ادریس در فاس  
- مسجد القارون (القرویین) در فاس نیز به عنوان پایگاهی عظیم از لحاظ معارف اسلامی در "قطعه غربی" به طور جداگانه مورد بررسی قرار خواهد گرفت.  
- مسجد طنجه و دهها مسجد دیگر.  
۲- مدرسه  
مردم مسلمان شمال افریقا، همزمان با اوجگیری تمدن اسلامی و گسترش علوم و معارف، با اقتباس از برادران مسلمان شرقی خود، به نهضت مدرسه‌سازی پیوستند.  
در "قطعه شرقی"، بیشتر مدارس توسط حفصی‌ها تأسیس گردید، به شرح زیر:  
- مدرسه شماعیه، در بازار شمع فروشان تونس (سال ۶۴۷ ق/ ۱۲۴۹ م)  
- مدرسه هوا (= توفیقیه)، در تونس که فعلاً از میان رفته است. (سال ۶۵۰ ق/ ۱۲۵۲ م)  
- مدرسه معرضیه (= معرض) در تونس که فعلاً از میان رفته است. (سال ۶۸۳ ق/ ۱۲۸۴ م)  
- مدرسه ابوهیرو عثمان بن ابی عبداللہ حفصی، در



مدرسه الطارین - فاس

### ۳- مقایسه دو مدرسه

- در "قطعه شرقی" - (قیروان، مسجد جامع).

همان سان که اشاره شد عقبه بن نافع در قیروان مسجدی بنا کرد که اهمیت آن به قدری بود که شهر مزبور را به قولی "چهارمین" شهر مقدس اسلام ساخت.<sup>۱۳</sup> این مسجد بارها ویران شد و مرمت و نوسازی گردید. بازسازی اول در سال ۸۶ ق (۷۰۵ م) بود. در زمان هشام بن عبدالملک به سال ۱۰۵ ق (۷۲۳ م) دوباره نوسازی شد و بر وسعت آن افزوده گشت. در سال ۳۲۱ ق (۹۳۳ م) نیز به دستور زیاده الله بن اغلب از نو ساخته شد.

مسجد جامع قیروان علاوه بر جنبه‌های عبادتی، به گونه یکی از مراکز مهم فرهنگی در دوره اهل‌بیت درآمد. در دوره فاطمیان به دلائل مذهبی، هم از اهمیت آن کاسته نشد و هم طرفداران "اهل سنت" را بسوی شورش خارجیان (= ابویزید خارجی) سوق داد.

پس از سبزی شدن دوره فشاره حکومت به قبیله‌ای از همپیمانان بربرها به نام صهاجه رسید. آنان که در سده‌های چهارم تا ششم هجری قدرت فراوانی کسب کرده بودند، به تجدید حیات دینی پرداختند و مدرسه قیروان را از نو شکوفا ساختند. اما استیلای اعراب بنی هلال از سوی

فاطمیان دگر بار حیات علمی قیروان را تا دوره حفصیها که تونس مرکزیت پیدا کرد، دچار رکود ساخت. "جامعه الزیتونه"، به جای مدرسه تاریخی قیروان حفاظت آثار عظیم علمی و فرهنگی اسلام را عهده‌دار شد که تا این زمان نیز فعالیت‌های دینی و علمی آن همچنان ادامه دارد.<sup>۱۴</sup> - در "قطعه غربی" (فاس، مسجد قرویین).

این مسجد بزرگ در شهر فاس (المغرب الاقصی) توسط بانویی نیکوکار به نام فاطمه دختر محمد فهری که به "ام البنین" هم شهرت داشت، ساخته شده است و اهرابی از قیروان به آن دیار هجرت کردند. جامع مزبور در سال ۲۴۵ ق (۸۵۹ م) به نام قرویین نامیده شد. در این مسجد نیز دگرگونی‌هایی پدید آمد. احمد بن ابی بکر زناتی (عامل عبدالرحمن ناصر) آن را توسعه داد و مناره‌ای در سال ۳۳۵ ق (۹۵۶ م) در آن بنا کرد که هنوز هم باقی است. منصور بن ابی عامر و علی بن یوسف لمتونی (در دولت مرابطون از سال ۲۴۸ ق تا ۵۳۱ ق/۱۰۵۶ تا ۱۱۴۶ م) نیز در گسترش آن کوشیدند. دولتمردان با ایمان سلسله موحدون (۵۲۲-۵۶۶ ق/۱۱۲۹ تا ۱۱۷۱ م) و بنی مرین (۵۹۱-۸۷۵ ق/۱۱۹۵ تا ۱۲۷۰ م) هم در مرمت و رونق علمی مدرسه مزبور کوشش‌هایی کردند. در پیرامون جامع

مزبور چندین مدرسه تأسیس شد که مشهورترین آنها، مدرسه صابین است که در حدود سال ۳۵۰ ق/۱۰۵۸ م توسط امیرالمسلمین یوسف بن تاشفین (۲۵۳-۵۰۰ ق/۱۰۶۱ تا ۱۱۰۶ م)، یکی از سلاطین سلسله مرايطون، ساخته شده است.

مدرسه عطارین و مدرسه عنانیه نیز همانگونه که اشاره شد، در جوار این مدرسه بزرگ تأسیس گردیدند<sup>۱۵</sup> جامع قرویین در سده های سوم و چهارم هجری شکوه فراوانی به دست آورد و دانشمندان بنامی را پرورش داد که نشان برخی از آنان خواهد آمد. جامع مزبور در دوره قیام موحدون جنبه های اعتقادی اشعری پیدا کرد و در زمان سومین خلیفه این سلسله (یعقوب منصور متوفی ۵۹۵ ق/۱۱۹۹ م) با تشویق و تهدید قدرتمداران، عقاید اهل سنت نضج گرفت و با اینکه کتابهایی چون المدونة الکبری و التهذیب و الواضحه سوزانده شد، اما توجه به علوم تفسیر و حدیث فزونی یافت و به مرور دوره متحولی در نشر معارف اسلامی پدیدار گشت که تا زمان حاضر کمابیش ادامه پیدا کرد و به اعتباری پس از جامعه الازهر، بزرگترین دانشگاه عالم اسلام خاصه در بخش غربی آن به شمار آمد.<sup>۱۶</sup>

#### ب- زبان و نوشتار و ارجمندی دانش

همزمان با مسلمان شدن مردم شمال آفریقا، زبانهای محلی، از جمله زبان بربری، به مرور زمان، خاصه در شهرها به زبان عربی مبدل شدند و پس از مدتی مردم منطقه به زبان خاص عربی مغربی متکلم گردیدند که چگونگی آن نیز معلوم نیست و در قبایل هم زبان بربری متأثر از زبان عربی شد و واژه های جدید وارد زبان و لهجه های بومی گردید.

با رشد کتابت، نوشته ها اعم از نامه ها و فرمانها و رسائل و کتب، به خط عربی تهیه گردیدند و این منطقه عالم اسلام نیز دارای همان سرنوشت فرهنگ نوشتاری همانند دیگر کشورهای عرب زبان شد.

مسجدها و مدرسه های پرشمرده شده با گذشت زمان، دارای کتابخانه گردیدند که در آن علاوه بر کتابهای اسلامی، کتب دیگر نیز نگهداری می شد. چنانکه گوستا و لوبون یادآوری کرده است که "شهر فاس که در قرن دهم میلادی در ردیف بغداد به شمار می آمد... بنابر احوال مورخین دارای یک کرور نفوس و هشتصد مسجد و یک کتابخانه مهم مشتمل بر تمام کتب خطی نفیس گرانهای یونانی و لاتینی بوده است."<sup>۱۷</sup>

سلطان یعقوب بن عبدالحق مرینی که از وی در ساختن مدرسه های فاس، سخن به میان آمد، در تأسیس کتابخانه نیز اهتمام فراوان نمود. عاملی که در آن روزگار از لحاظ فرهنگی بسیار مهم بود، نجات دادن و به دست

**\* برداشت ابن خلدون از تمدن و حضارت مغرب، در مقام مقایسه با تمدن و فرهنگ ایران و بین النهرین و شام و مصر ناروا نیست؛ لکن در مغرب اسلامی هم، مردم از فرهنگ و تمدن دور نبوده اند.**

آوردن کتب مسلمانان در اندلس و حفاظت آنها بود که وی انجام داد و مجموعه های گرانبهایی را از تصرف اسپانیایها خارج ساخت، به طوری که می نویسد:

"در قرارداد صلح با مسیحیان اندلس، استرداد این کتابها را به مغرب قید کرده بود. وی در قرارداد صلح سال ۶۸۴ ق (۱۲۸۵ م) با سانچو پادشاه معاصر خود در اسپانیای مسیحی نیز چنین کرد. سلاوی در کتاب خود به نام استقصاء که در این باره تحقیق کرده است، بیان می دارد: "این سلطان [از پادشاه اسپانیا] درخواست کرد که کتابهایی را که هنگام استیلای نصاری بر شهرهای اسلامی به دست مسیحیان افتاده بود، نزد وی بازفرستد. سلطان اسپانیایی نیز چنین کرد و از جمله کتابهایی که فرستاد، سیزده مجموعه بود که تعدادی مصاحف و تفسیرهای قرآن مانند تفسیر ابن عطیه شلمی و از کتب حدیثی و شروح آن چون تهذیب و استذکار و از کتب اصول و فروع زبان و ادب عربی و غیره در آن بود که همه به دستور این سلطان به شهر فاس انتقال یافت و به مدرسه ای که برای طلبه علم تأسیس کرده بود، وقف گردید."<sup>۱۸</sup>

سلطان ابوحنان فارس مرینی، پادشاه دیگری از همین سلسله که از وی نیز یاد شد، دستور داد تا در جامع قرویین کتابخانه بزرگی تأسیس شود و کتابهای بسیار شامل علوم دینی و ادبی و طبیبی و پزشکی و علوم عقلی و جز آنها، بر آن وقف گردد یا به ودیعه نهاده شود.

وی در سال (۷۵۰ ق/ ۱۳۴۹ م) جهت قریت و پاداش اخروی، "یک تن را به عنوان متصدی کتابخانه و کتابدار برگماشت. تا کتابهای مورد نیاز را در اختیار مراجعه کنندگان و افراد علاقه‌مند قرار دهد و برای وی مستمری کافی و قابل ملاحظه‌ای در نظر گرفت.<sup>۱۹۰</sup>

دیگر سلاطین مرینی و امیران و صاحبان قدرت و نیکوکاران، بر این کتابخانه‌ها خاصه در جامع قرویین، کتابهای زیادی وقف کردند. حتی ابن خلدون نیز وقتی کتاب خود را به پایان رساند، "یک نسخه از آن را به این کتابخانه اهداء کرد که از آن روزگار دو مجلد از آن دستنویس در جامع مزبور باقی مانده که بر جلد یکی از آنها متن اصلی وقف دیده می‌شود.<sup>۲۰۰</sup> خانه عالمان و فقیهان و ادیبان و بسیاری از دست‌اندرکاران امور حکومتی، دارای کتابخانه بوده است. زمانی نیز در رابطه با اندلس، در نوعی رقابت با کشورهای شرقی عالم اسلام، داشتن کتابخانه و نگهداری نسخه‌های نفیس، گونه‌ای تشخص و احترام برای دارنده آن به وجود می‌آورد.

متأسفانه بسیاری از آن نفایس و ذخایر فرهنگی از میان رفته است و بخشی از آن در کتابخانه‌های ممالک غربی نگهداری می‌شود و طبق پاره‌ای فهرستهای موجود، دهها هزار نسخه دیگر هنوز در خاستگاه فرهنگی خود حراست می‌گردد که به قول ویل دورانت:  
"نسخه‌های خطی که از آن دودمان [= شکوفایی تمدن اسلامی] در شمال افریقا به جا مانده در کتابخانه‌هایی که اندک مدتی است دانشمندان مغرب زمین بدانجا راه یافته‌اند، نهان مانده است.<sup>۲۱۰</sup>

در مدارس شمال افریقا که به اهم آنها اشاره شد، در ارتباط با کانونهای فرهنگی مشرق زمین و اندلس، از همان ابتدای پایگیری دیانت اسلام تا پیش از سلطه استعمارگران اروپایی در منطقه، فقیهان و دانشمندان و متفکران و هنرمندانی پرورش یافتند که پاره‌ای از آنان به علت اقامت در مصر و شامات و قبول وظایف مذهبی و دیوانی در زمره علمای مشرق قلمداد شده‌اند و برخی دیگر با اینکه ریشه در شمال افریقا داشته‌اند، به همین علت با هلتهای دیگر از دانشمندان اسپانیای مسلمان به شمار آمده‌اند.

به هر حال، این نخبگان فرهنگی جهان اسلام، در تمامی رشته‌های دانش بشری طبع‌آزمایی کرده و در پیشبرد اندیشه و هنر و ابتکار کوششهای فراوانی به منصفه ظهور رسانده‌اند. تهیه فهرست نام و نشان فرزندان دانش‌گستر مسلمان شمال افریقا در حد این گفتار نیست اما برای نشان دادن اینکه ابن خلدون، تکدرخت کویر سوزان افریقای اسلامی به شمار نمی‌آید، اشاره به چند تن از فرهنگوران، شاید بتواند صاحب‌نظر بی‌وه آنان را در رشته‌های گوناگون دانش و شناخت نشان دهد.

- دراس بن اسمعیل فاس (متوفی ۳۵۷ ق/ ۹۶۸ م) فقیه  
- عبدالله بن ابی زید قیروانی مشهور به مالک صغیر (۳۱۰-۳۸۶ ق/ ۹۲۲ تا ۹۹۶ م) فقیه  
- ابوجیدة بن احمد فاسی (قرن چهارم) فقیه  
- ابن رشیق (یونانی الاصل)، صاحب کتاب العمدہ (متوفی ۴۲۲ ق/ ۱۰۳۱ م) ادیب و نقاد  
- ابن تومرت مراکش، صاحب الکتاب، شارح غزالی و متفکر سلسله موحدون (متوفی ۵۲۵ ق/ ۱۱۳۱ م) متکلم

- ابن رشید سیتی (متوفی ۶۹۲ ق/ ۱۲۹۳ م) محدث  
- ابن اجروم فاسی، صاحب کتاب اجرومیه که هم اکنون در مدارس عربی تدریس می‌شود. (متوفی ۷۲۴ ق/ ۱۳۲۴ م) نحوی

- ابن ابی زرع فاسی، صاحب کتاب روض القرطاس (متوفی ۷۲۷ ق/ ۱۳۲۷ م) مورخ  
- ابن بطوطه طنجه‌ای، صاحب رحله معروف تحفة النظار (متوفی ۷۵۷ ق/ ۱۳۵۶ م) سیاح و مورخ  
براین گروه تا زمان ابن خلدون می‌توان نامهای دیگری افزود، اما به همین مختصر بسنده می‌شود، پس از ابن خلدون رشته تعلیم و تحقیق و تألیف به هیچ روی در آفریقای مسلمان خاموش نگردد که این مهم نیز خود جایی جداگانه از این مبحث را می‌طلبد.<sup>۲۲</sup>

### ۳- خاستگاه اجتماعی و فرهنگی ابن خلدون الف - خانواده

عبدالرحمن بن محمد بن خلدون در ماه رمضان ۷۳۲ ق (ماه مه ۱۳۳۳ م) در خانواده‌ای از سپاهیان قدیمی

## ب - تحصیلات

ابن خلدون به سان همه فرزندان مسلمان در شمال آفریقا، دروس ابتدایی خود را با قرائت قرآن (نزد پدر و معلمان خصوصی) و احادیث مورد قبول مذهب مالکی (نزد عبدالمهین) که پس از پایان دوره‌ای سخت گذر توسط سلاطین حفصی رونق یافته بود، آغاز کرد. ریاضیات و منطق و فلسفه را نزد دوست پدرش آبلی (۷۵۷ ق/ ۱۳۵۶ م) که او نیز در وبای یاد شده درگذشت، تلمذ کرد. حکمت الهی را که در اندیشه‌های متکلمان اسلامی ریشه داشت، آموخت. با افکار فارابی (۲۳۹ ق/ ۹۵۰ م)، ابن سینا (۴۲۸ ق/ ۱۰۳۷ م)، ابن رشد (۵۹۵ ق/ ۱۱۹۸ م) و حتی خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۲ ق/ ۱۲۷۲ م) آشنایی حاصل کرد. به فقه و اصول فقه و نیز میانی تصوف و عرفان معرفت یافت و پس از آموختن تذکره نویسی و تاریخ، برای ورود به کارهای دیوانی و نوشتن مراسلات درباری و حکومتی، آموزشها و تجربیات لازم را فرا گرفت.

متأسفانه ابن خلدون خود به نحوه تحصیلاتش اشاره نمی‌کند و اگر با شناخت نهادهای آموزشی شمال آفریقا، بتوان به گونه‌ای دربارهٔ آموختن پاره‌ای درسها گمانهایی داشت، اما دربارهٔ تاریخ‌آموزی وی اطلاع دقیقی نمی‌توان فراهم آورد. روشن است که بسیاری از فضلاء مسلمان بطور خصوصی به آموختن تاریخ پرداخته‌اند و آنان که خواسته‌اند به کارها و مشاغل دیوانی بپردازند، به این امر عنایت بیشتری نشان داده‌اند.

ابن خلدون به علت موقعیت خانوادگی توانسته بود از استادان و معلمان مشهور زمان خود بطور اختصاصی برخوردار حاصل کند و بیش از همگنانش، دانشهای زمان را فراگیرد اما به قول ناصف نصار، فراگیری دانشهای سنتی "چیزی نبود که نیروی ابداع او را برانگیزد" و اگر هم اثراتی باقی می‌گذاشت، با از میان رفتن پدر و آشننگی احوال ابن خلدون و ناتمام ماندن تحصیلات رسمی، نمی‌توان ارج فوق‌العاده‌ای برای آن قائل شد. آنچه ابن خلدون را در زمره عالمان طراز اول اسلام، و یکی از بزرگترین اندیشمندان اجتماعی جهان قرار داده‌است، آمیختن آموزشهای سنتی با تجربیات و مشاهدات جهانی به مدد عقل و نبوغ سرشاری است که خداوند تعالی به او عطا کرده بود. ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء.

## ج - مشاغل دیوانی و حکومتی

ابن خلدون در آغاز کار دیوانی، طغرانیوسی ابوعنان پسر ابوالحسن مرینی را در فاس قبول کرد. اما پس از مدتی به علت بدگمانی سلطان به وی، به جرم داشتن مراده یا ابوعبدالله حفصی، در سال ۷۵۸ ق/ ۱۳۵۷ م به زندان افتاد و مدت ۲۲ ماه حبس او به طول انجامید و

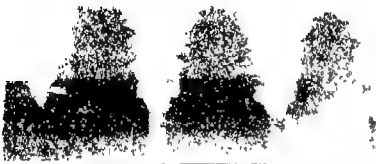
یمین (حضر موت) که از هواداران بنی امیه بودند، در شهر تونس تولد یافت (یازده سال پس از درگذشت دانت شاعر مشهور ایتالیایی). این خانواده که زمانی در اندلس (= اسپانیا) در شهر اشبیلیه به سر برده بود، در قرن هفتم هجری از آن دیار به سوی شمال آفریقا مهاجرت کرد. شهرت و موقعیت افراد برجستهٔ این خانواده در کارهای دیوانی وضعی را پیش آورد که خاندان حکومت مرینی در سال ۷۴۸ ق/ ۱۳۴۷ م، آنها را جهت اقامت و برخورداری از مراسم دیوانی به تونس فرا خواندند. بدین سان ابن خلدون تونس که ۱۶ ساله بود در شهر تونس، زادگاه خویش، سکونت گزید.

پدر ابن خلدون و نیای او، همه گاه دارای دو گرایش بودند؛ از سویی به مطالعه و تحقیق و علم‌آموزی و فلسفه علاقه‌مندی نشان می‌دادند و به تحقیق در زمرهٔ صوفیان شمال آفریقا بودند و در حلقهٔ تصوف به ابوعبدالله الزبیدی تونس‌ی ارادت می‌ورزیدند<sup>۲۳</sup> و از سوی دیگر شیفتهٔ مقامات دولتی؛ دو خواسته متضاد که علاقه‌مندی به هر دوی آنها، موجب فلاکت خواستاران است. این میراث تربیتی، یعنی عشق به "این هر دو ضد" به ابن خلدون نیز رسید و سالها زحمت و نغمت او را فراهم ساخت.

به روایتی سال بعد و به روایتی چندسال بعد، وبای شدیدی در تونس گروهها انسان، از جمله پدر و مادر ابن خلدون را نابود کرد و جوانی پرشور، کوشا، در سن هفده یا بیست و سه سالگی در برابر دریایی از بلاها و آشوبها قرار گرفت که کمتر حکیمی از عالم اسلام با آن رویارویی داشته است.



• ابن خلدون علومی را که در  
عالم اسلام تحصیل و تدریس  
می‌شدند، بر دو نوع می‌داند:  
نخست عقلی فلسفی (حکمت)  
و دوم نقلی وصفی.



روشن است که در بارها و کانونهای حکمرانی، همه گاه محل رقابتها و چندگانگیها بودند و طبیعی است که روزگار این تازه وارد بزم حکومت، ابن خلدون، نمی‌توانست زیاد به درازا کشد. از این رو، زیرکانه به آفریقا بازگشت و سلطان را رها کرد؛ سلطانی که بعدها ستمگری در پیش گرفت و حتی ابن خطیب را به جرم داشتن عقاید ضالۀ فلسفی و صوفیانه سر به نیست کرد.

ابن خلدون پس از بازگشت به حفصی‌ها نزدیک شد و پس از پایان رمضان ۷۶۵ ق (اوت ۱۳۶۴ م) وزیر اعظم یا "حاجب" ابو عبدالله، سلطان خاندان مزبور گردید. ابو عبدالله در جنگی با عموزاده خود ابوالعباس شکست خورد. در سال ۷۶۷ ق/ ۱۳۶۶ م ابن خلدون با اینکه محل مشورت قرار می‌گرفت و رأی و نظرش صائب بود، اما بی میلی از خود نشان می‌داد تا اینکه دوباره زیرکی به کار برد و از میدان رقابتها کناره گرفت و به مطالعه و تحقیق پرداخت.

در بهار ۷۷۶ ق/ ۱۳۷۵ م مجدداً به غرناطه رفت، اما نه تنها نتوانست در آن دیار اقامت کند، بلکه تقریباً از آنجا رانده شد.

#### د - چند مسافرت و پایان حیات

در ورود به آفریقا، ابن بار تصمیم گرفت به طور جدی سیاست را رها کند. هرچند پیشتر نیز براین عقیده پافشارده بود، اما نه چندان. شاید سیاست او را رها نمی‌کرد. قلمۀ ابن سلامه را برای اقامت برگزید و در آنجا بررسیهای

زمانی که ابوحنان به دست وزیرش کشته شد و پسر وی جانشین پدر گردید، ابن خلدون از زندان خلاصی یافت. اما در زمرۀ برادران سلطان مقتول، ابوسالم درآمد و هنگامی که وی بر اریکه قدرت نشست، ابن خلدون را به ریاست دارالانشاء (= کاتب سروالتوقيع و الانشاء) منصوب کرد.

روزگار دیوانی به ابن خلدون وفا نکرد. گویی سیاست، بازیهای دیگری دارد که هر کس به هر شرطی نمی‌تواند در آن وارد شود. به همین دلیل، عاقلانه خود را از چنین این داد و ستدهای خطرناک رها ساخت و در سال ۷۶۴ ق/ ۱۳۶۲ م به غرناطه مسافرت کرد؛ به آن دیار پسر ماجرا که روزگاری معارف اسلامی را با شکوهمندی تمام برقلۀ تماشای تاریخ نشانده بود در زمان سلطان محمد پنجم، پذیرای دانشمندی شد که فضلی اندلس، از آن میان مورخ و عالم نامدار، ابن خطیب به استقبالش آمده بودند.

ابن خلدون در آن منطقه نیز یک بار نزد پدر و "پادشاه قشتاله" کاستیل به سفارت رفت تا پیمان صلحی را منعقد کند. در شهر اشبیلیه، خانه نیاکان را اقامتگاه خود کرد و به کامیابیهای رسید و با هدایای فراوانی به غرناطه بازگشت. در هر شهری اماکن اسلامی را که در حال ویران شدن بود، دید و از هر منطقه نقشی در ذهن خود ترسیم کرد. طبق گفته ابن خطیب فرمانروای سی و پنج ساله مسلمان اندلس، سلطان محمد پنجم، نزد ابن خلدون فلسفه و ریاضیات و اصول دین و فقه می‌آموخت.<sup>۲۵</sup>

تألیف و نگارش آثارش را فراهم آورده و گهگاه او را به مسند تدریس نیز نشانده است.  
سوم، دوره تألیف و سفر به مصر و نشستن بر مسند قضا و مسافرت به شرق اسلامی و برخورداری کامل از مدنیت آن دیار بوده که البته با تعلیم نیز همراهی و همزمانی داشته است.  
چهارم، دوره پایانی عمر او در مصر است که به تألیف و تعلیم و تصحیح نوشته‌ها و تعلیق بر آنها معطوف شده است.  
مدرسه‌هایی که ابن خلدون در آنها تدریس کرده، عبارتند از:  
- جامع کبیر غرناطه  
- جامع قروین فاس  
- جامع بجایه  
- جامع زیتونه (تدریس و خطابه)  
- جامع الازهر در مصر  
- جامع عادلیه در دمشق

عدد آثاری که ابن خلدون نوشته است گرچه توافق همه مورخان را با خود ندارد، اما بر روی هم در تعلق، رساله‌ای در منطق، رساله‌ای در حساب، تلخیصی از نوشته‌های ابن رشد، تلخیصی از نوشته‌های فخر رازی، شرحی در قفه و التصریف (متن سنگینی از سالهای پایانی اقامت در مصر) به او، توافق است که تحلیل شناخت شناختی آنها خواستار زمان دیگری است.

مهمترین کتاب او در هفت جلد به نام کتاب العبر و دیوان المبتدا و الخبر فی احوال ملوک العرب و العجم و البربر من عاصرهم من ذوی السطان الاکبر در تاریخ است که به کتاب العبر مشهور بوده و مقدمه آن از شاهکارهای معارف بشری است و تهیه و نگارش آن، ابن خلدون را در زمره بزرگترین دانشمندان تاریخ در آورده است.

#### ۴ - جایگاه علوم و نظام و نهادهای آموزشی و آثار ابن خلدون

آنچه از ابن خلدون بیشتر مورد مطالعه قرار گرفته، کتاب العبر و مقدمه است که خوشبختانه هر دو، در بهترین صورت، به زبان فارسی درآمده و محققان ایرانی به آن آگاهی دارند.

در کتاب العبر، بجز چند اشاره کوتاه و گذرا در باب مدرسه یا مسجد در یکی از اماکن اسلامی، سخنی به میان نمی‌آید، از این رو منبع اصلی پژوهش فقط مقدمه است که به تحلیل ابواب آن به منظور شناخت موضوع موضوع پرداخته می‌شود.

#### الف - نگاه عمومی به مقدمه:

مقدمه کتاب العبر، پس از دیباچه و مقدمه و فصلی، دارای شش باب است.

تاریخی خود را ادامه داد. پس از پایان بخشی از کتاب شهر خود، چون ابوالعباس او را عفو کرد از قلمه بیرون بد و پس از ۲۶ سال دوری به تونس، زادگاه خود شتافت. در تونس به عهد خود وفا کرد و پژوهش خود را تا بان دادن بخشهای عمده‌ای از کتاب نامدار تاریخ خود. امه داد. در سال ۷۸۴ ق/ ۱۳۸۲ م به بهانه زیارت مت‌الله‌الحرام، از تونس حرکت کرد و پس از مدتی مسافرت دریایی وارد بندر اسکندریه شد و از آنجا به اهره رفت. در مصر هزاران سال تاریخ و چند قرن تمدن سلامی را باز یافت و حاکم مصر برقوق بنیانگزار سلسله ملوکیان نیز مقام و منزلت وی را بشناخت و او را در سند قضای مالکیان جای داد و از ابوالعباس تونسلی بواسط تا خانواده ابن خلدون را به مصر بفرستد و او حین کار را کرد. اما کشتی خانواده ابن خلدون در مدیترانه غرق شد و وی تنهای تنها ماند.

ابن خلدون در سال ۷۸۹ ق/ ۱۳۸۷ م به زیارت حج رفت و دوباره به مصر آمد. تاریخ خود را در احوال صریان کامل کرد و بار دیگر منصب قضا را پذیرفت. لریچه همه گاه با اختلاف آراء فقها و محرران اوقاف روبرو می‌شد. پس از مرگ برقوق، ابن خلدون در سال ۸۰۲ ق/ ۱۴۰۰ م راه بیت‌المقدس (اورشلیم) را در پیش گرفت . برای مطالعه و تحقیق به شرق اسلامی عزیمت کرد و در سال ۸۰۳ ق/ ۱۴۰۱ م عازم شام (دمشق) گردید.

بر پایه برخی اسناد، وی ۳۵ روز در چادر امیر تیمور همان بود و در گفتگوها از خود شایستگی و درایت راوان نشان داد.<sup>۲۶</sup>  
ابن خلدون در بازگشت دوباره به مصر، هفت سال تمام به آرامی و با خیالی آسوده و دور از غوغای سیاستگری به مطالعه و تحقیق و بازخوانی آثار خود پرداخت و پس از هفتاد و سه سال زندگی، که بی تردید خجاء سال آن در برخوردها، مسافرتها و گفتگوهای سیاسی و حکومتی و رویارویی با خطرهای ناگواریها و خوش اقبالها و بداقبالیها بود، در ۱۵ رمضان ۸۰۸ ق/ ۱۷ ماه مارس ۱۴۰۶ م در مصر جان به جان آفرین تسلیم کرد. یست و پنج سال پس از مرگ ابن خلدون، صنعت چاپ در اروپا اختراع شد و دانش و فرهنگ بشری وارد مرحله‌ی وینی از تاریخ گردید.

#### هـ - گوشه‌های علمی

زندگی ابن خلدون در چند دوره ترسیم می‌شود: نخست، دوره تحصیلات مقدماتی و بخشی از تحصیلات عالی است که با درگذشت پدر ناتمام مانده است. دوم، دوره مشاغل دیوانی و حکومتی و زندان و دو مسافرت به اندلس است که به وی فرصت تجربه و مشاهده و تحقیق و مطالعه داده و همزمان با آن مقدمات

باب اول، در "اجتماع بشری بطور کلی"، که دارای شش مقدمه و پاره‌ای مقدمه‌ها دارای فصلهایی است.  
باب دوم، "در عمران" اجتماع "بادیه نشینی و جماعات وحشی و آنان که بصورت قبایلی می‌زیند و کیفیات و احوالی که در این گونه اجتماعات روی می‌دهد" این باب شامل بیست و نه فصل است.

باب سوم، "در بارهٔ سلسله‌های دولتها و کیفیات پادشاهی و خلافت و مناصب دستگاه دولت و کیفیاتی که برای کلیهٔ آنها روی می‌دهد". این باب پنجاه و سه فصل دارد.

باب چهارم، "در بارهٔ دهکده‌ها و شهرهای بزرگ و کوچک و همهٔ اجتماعات شهرنشینی و کیفیات و احوالی که در آنها روی می‌دهد". این باب شامل بیست و دو فصل است.  
باب پنجم، "در معاش (اقتصاد) و راههای کسب آن از قبیل پیشه‌ها و هنرها و کیفیاتی که در این باره روی می‌دهد". این باب سی و سه فصل دارد.

در این پنج باب، پایهٔ عقاید و آراء ابن خلدون شناخته می‌شود و بی‌تردید سخنان وی در باب آموزش از هر جنبه، بی‌ارتباط با پنج باب یاد شده نیست. اما آنچه به طور اخص می‌تواند ابن خلدون را به عنوان فیلسوف آموزش و پرورش و جامعه شناس فرهنگی و تربیتی معرفی کند، باب ششم مقدمه است که از آن به تفصیل سخن به میان خواهد آمد.<sup>۲۷</sup>

#### ب - تحلیل باب ششم مقدمه

موضوع باب ششم عبارت است از:

"دانشها و گونه‌های آنها و چگونگی آموزش و شیوه‌ها [و دیگر گونه‌هایی آن و احوالی که از همهٔ اینها عارض می‌شود]."

این باب به ظاهر پنجاه و یک فصل دارد، اما فصلهایی نیز در لابه‌لای فصول آمده که فاقد شماره است، به شرح زیر:

فصل - در اندیشهٔ انسانی

فصل - در اینکه افعال در جهان حادثات تنها به نیروی اندیشه انجام می‌پذیرد.

فصل - در عقل تجربی و چگونگی حدوث آن

فصل - در دانشهای بشر و دانشهای فرشتگان

فصل - در دانشهای پیامبران علیهم الصلاة والسلام

فصل - در اینکه انسان ذاتاً جاهل و از راه اکتساب، عالم است.

فصل نخستین - در اینکه دانشها و آموزش در عمران و اجتماع بشری از امور طبیعی است.

فصل دوم - در اینکه تعلیم دانش از جمله صنایع است.

فصل سوم - در اینکه دانشها در جایی فزونی می‌یابد که عمران توسعه پذیرد و تمدن به عظمت و بزرگی نایل شود.

### \* در هر یک از دانشها اهم از عقلی و نقلی و صنعتها و روشهای خاصی برای آموزش وجود دارد که ابن خلدون به آنها توجه کرده است .

فصل چهارم - در انواع دانشهایی که تا این دوره در عمران و اجتماع بشری پدید آمده است.

فصل پنجم - در دانشهای قرآن از قبیل تفسیر و قرائت است.

فصل ششم - در علم حدیث

فصل هفتم - در دانش فقه و مباحثی از فرائض که بدان وابسته است.

فصل هشتم - در دانش فرائض تقسیم (ارث)

فصل نهم - در اصول فقه و آنچه بدان متعلق است از قبیل جدل و خلاقیات (مناظرات).

فصل دهم - دانش کلام

فصل - در کشف حقیقت از متشابهات کتاب (قرآن) و سنت و اختلافاتی که به سبب آنها در عقاید طوایف سنی (پیروان سنت) و بدعت گذاران روی داده است.

فصل یازدهم - در علم تصوف

فصل - [باید دانست گروهی از متصوفه متأخر که دربارهٔ کشف و ماورای حس سخن گفته‌اند، در این موضوع بسیار فرو رفته‌اند.]

فصل - [آنگاه باید دانست که بسیاری از فقیهان و صاحبان فتوی به سبب این گونه گفتارها و نظایر آنها با گروه متصوفه متأخر به معارضه برخاسته ...]

فصل دوازدهم - در دانش تعبیر خواب

فصل سیزدهم - علوم عقلی و انواع آن

فصل چهاردهم - در علوم عددی (جبر و مقابله، حساب معاملات، حساب فرائض)

فصل پانزدهم - در علوم هندسی (هندسه مخصوص به اشکال کروی و مخروطات، هندسه مساحت، هندسه مناظر)

فصل شانزدهم - در دانش هیئت (علم زیج)

فصل هفدهم - در علم منطق

فصل - [باید دانست که متقدمان سلف و هالمان دانش کلام با مهارت در این فن "منطق" بشدت مخالفت می‌کردند.]

فصل هیجدهم - در طبیمیات (فیزیک)

فصل نوزدهم - در دانش پزشکی

فصل - [ در اجتماعات بادیه نشینی نوعی پزشکی وجود دارد که غالباً بر تجربیات کوتاه و کم دامنه برخی از اشخاص مبتنی است. ]

فصل بیستم - در فلاحات

فصل بیست و یکم - در دانش الهیات

فصل بیست و دوم - در علوم ساحری و طلسمات

فصل - [ دیگر از قبیل اینگونه تأثیرات روحی چشم زدن است. ]

فصل بیست و سوم - در دانش اسرار حروف

فصل - [ از فروع دانش سیمیا به عقیده آنان استخراج پاسخها از پرسشهاست. ]

فصل بیست و چهارم - در دانش کیمیا (تدبیر)

فصل بیست و پنجم - در ابطال فلسفه و فساد کسانی که در آن ممارست می کنند.

فصل بیست و ششم - در ابطال صناعت نجوم و سستی مدارک و فساد غایت آن.

فصل بیست و هفتم - در افکار ثمره کیمیا "اکسیر" و محال بودن وجود آن و مفاسدی که از ممارست در آن به وجود می آید.

فصل - [ در مقاصدی که برای تألیف کتب سزااست بر آنها اعتماد کرد و جز آنها را فرو گذاشت. ]

فصل بیست و هشتم - در اینکه فزونی تألیفات در دانشها مانعی در راه تحصیل است.

فصل بیست و نهم - در اینکه اختصار فراوان در مؤلفات دانشها به کار تعلیم آسیب می رساند.

فصل سیام - در شیوه درست تعلیم دانشها و روش افاده تعلیم.

فصل [ای دانشجو! بدان که من سودی در راه تعلیم به تو ارمغان می دارم. ]

فصل سی و یکم - در اینکه نباید نظریات و تحقیقات در دانشهایی که ابزار و وسیله کسب دانش هستند توسعه یابد و مسائل آنها به شعب گوناگون منشعب شود.

فصل سی و دوم - در تعلیم فرزندان و اختلاف عقاید مردم شهرهای بزرگ اسلامی در شیوه های تعلیم.

فصل سی و سوم - در اینکه سختگیری نسبت به متعلمان برای آنان زیان آور است.

فصل سی و چهارم - در اینکه سیر و سفر در جستن دانشها و دیدار مشایخ (استادان) برکمال تعلیم می افزاید.

فصل سی و پنجم - در اینکه در میان افراد بشر دانشمندان "فقیهان" نسبت به همه کس از امور سیاست و روشهای آن دورتر می باشند.

فصل سی و ششم - در اینکه بیشتر دانشوران اسلام از ایرانیانند.

فصل - در اینکه کسانی که در آغاز زندگی به زبان غیر عرب آشنا شده باشند، از فراگرفتن علوم زبان عربی بهره ناچیزی عاید آنان خواهد شد.

فصل سی و هفتم - در دانشهای زبان عربی (علم نحو، دانش لغت، فصل [مستظور از نقل که بدان لغت اثبات می شود] دانش بیان، دانش ادب)

فصل سی و هشتم - در اینکه لغت ملکه ای مانند ملکات صنایع است.

فصل سی و نهم - در اینکه لغت عرب دوا این روزگار، زبان مستقلی مغایر لغت مضر و حمیر است.

فصل چهلم - در اینکه زبان شهرنشینان و مردمان شهرهای بزرگ، لغت مستقلی مخالف لغت مضر است.

فصل چهل و یکم - در آموختن زبان مضر

فصل چهل و دوم - در اینکه ملکه این زبان بجز صناعت عربی (نحو) است و در آموختن آن ملکه نیازی به نحو نیست.

فصل چهل و سوم - در تفسیر کلمه "ذوق" که در میان عالمان بیان مصطلح است و تحقیق معنی آن و بیان اینکه این ذوق غالباً برای عجمی زبانانی که عربی می آموزند، حاصل نمی شود.

فصل چهل و چهارم - در اینکه مردم شهرنشین بر اطلاق از به دست آوردن این ملکه لسانی (زبان مضر و فصیح عرب) که از راه تعلیم اکتساب می شود، عاجزند و گروهی از آنان که از زبان عربی دورتر باشند، حصول ملکه مزبور برای آنان دشوارتر است.

فصل چهل و پنجم - در تقسیم سخن به دو فن نظم و نثر  
فصل چهل و ششم - در اینکه بندرت ممکن است کسی در هر دو فن نظم و نثر مهارت یابد.

فصل چهل و هفتم - در صناعت شعر و شیوه آموختن آن  
فصل چهل و هشتم - در اینکه صناعت نظم و نثر در الفاظ است نه در معانی.

فصل چهل و نهم - در اینکه این ملکه "سخندانی" در نتیجه محفوظات بسیار حاصل می شود و نیکویی در آن به سبب محفوظات نیکو و استادانه به دست می آید.

فصل - در اینکه اساس و رتبه سخن مطبوع از نظر بلاغت استوارتر و برتر از سخن مصنوع است.

مطالب الحاقی (نسخه جامع) [ جز اینها که تصنیف کرده و به شمار آورده و برای آنها شروط و احکامی قرار داده و آنها را فن بدیع نامیده اند. ]

فصل پنجاهم - در اینکه صاحبان مراتب بلند از پیشه شاعری دوری می جویند.

فصل پنجاه و یکم - در اشعار عربی "بادیه نشینان" و "شهرنشینان" در این عصر موشحات و ازجال اندلس<sup>۲۸</sup>.

ج - پرخوردارهای دیگر

باب اول - در مقدمه های دوم تا ششم، در ارتباط با اقلیم و

جغرافیا، انسان به عنوان موجودی تاثیر پذیر مورد مطالعه قرار گرفته است و در مقدمه ششم "در انواع کسانی که به فطرت ما از راه ریاضت از نهان خبر می دهند"، مطلبی فرهنگی به دست می آید.

باب دوم - از "عمران" و "عصیت" و زندگانی بادیه نشینی و شهرنشینی و نهادها و اثرات اجتماعی و حکومتی هر یک در تمامی فصلها، سخن به میان آمده که موقعیت اجتماعی انسان مورد نظر این خلدون را ترسیم می کند.

باب سوم - معطوف به امور سیاسی و حکومتی است که از یک سو پیوندهای اقتصادی این نهاد با طبیعت و جغرافیا معلوم می شود و از سوی دیگر نقش مذاهب آشکار می گردد و در لایه لای تمامی فصلها برداشتهایی در باب فرهنگ و اندیشه نیز به دست می دهد.

باب چهارم - جنبه کالبد شناسی اجتماعی آن قویتر به نظر می رسد. شهرها و بناها، چگونگی زندگی مردم، و "حضرات" مورد بحث قرار گرفته و فصل بیست و دوم آن "در لغات شهرنشینان" است.

باب پنجم - برخوردها از صیغه اقتصادی و معاشی است از پیشه ها و شیوه های تولید و زیست سخن به میان آمده است.

اما از این باب چند فصل آن از لحاظ مسائل فرهنگی جالب است. از آن میان:

فصل هفتم - "در اینکه متصدیان امور دینی مانند آنان که به قاضیگری و فتوی دادن و تدریس و پیشنمازی و خطابه خوانی و موزنی و امثال اینها مشغولند، اغلب ثروت بزرگ به دست نمی آورند".

فصل شانزدهم - "در اینکه صنایع ناچار باید دارای آموزگار باشد".

فصل هیجدهم - "در اینکه صنایع در شهرها وابسته به رسوخ تمدن و طول مدت آن است".

فصل نوزدهم - "در اینکه صنایع هنگامی نیکوتر می شود و توسعه می یابد که طالبان آنها افزون گردد".

فصل بیستم - "در اینکه هرگاه شهرها در شرف ویرانی باشند، صنایع آنها روبه زوال می رود".

فصل بیست و یکم - "در اینکه تازیان از همه مردم از صنایع دورترند".

فصل بیست و دوم - "در اینکه هرگاه برای کسی ملکه ای (استعداد و مهارت) دریک صنعت حاصل شود، کمتر ممکن است از آن پس در صنعت دیگری برای وی ملکه نیکی حاصل آید".

این خلدون در فصلهای بیست و سوم تا بیست و نهم، از اموات صنایع چون کشاورزی، بنایی، درودگری، بافندگی و خیاطی، هامایی سخن به میان آورده است.

فصل بیست و نهم - همین باب "در صناعت پزشکی و اینکه این صناعت در پایتختها و شهرهای بزرگ مورد نیاز

است نه بادیه نشینان".

فصل سی ام - "در اینکه خط و نوشتن از جمله هنرهای انسانی است". و فصل بعد در "صنعت صحافی"

فصل سی و دوم - در فن غنا (آوازخوانی)"

فصل سی و سوم - "در اینکه صنایع به پیشه کنندة آنها خردمندی خاصی می بخشد به ویژه هنر نوشتن و حساب" تاکید گردیده است و تمامی آنها باید مورد توجه خاص پژوهشگران عقاید تربیتی و آموزشی این خلدون قرار گیرد و مورخان و جامعه شناسان فرهنگی نیز عنایت کنند که این خلدون به کدامین بخشهای فرهنگی و نهادهای آموزشی پرداخته است.

#### د - طبقه بندی علوم و صنایع

پیش از این خلدون بسیاری از دانشمندان مسلمان از آن میان فارابی و ابن سینا به طبقه بندی علوم عنایت کرده بودند. این خلدون نیز به گونه دیگری به این امر پرداخته است و شاید طبقه بندی وی را بتوان آخرین توجه فرزندان اسلامی به این امر دانست.

این خلدون علوم را که در عالم اسلام تحصیل و تدریس می شدند و متعلمان را رهبری می کردند به دو نوع می داند:

نخست - عقلی فلسفی (حکمت)، از طریق اندیشه و برهان با کاربرد روشهای آموزشی گوناگون

دوم - نقلی و صفی، دانشهای مبتنی بر اخبار دینی و سندیهای مذهبی

علوم عقلی، چهار قسم هستند و پاره ای از آنها گونه های چندگانه دارند.

۱. علم منطقی

۲. علوم طبیعی که بر دو گونه دانش پزشکی و فلاحات منقسم هستند.

۳. علوم مابعدالطبیعه یا الهیات که علوم ساحری و طلسمات، علوم اسرار حروف و علم کیمیا را نیز دربر دارند.

۴. علوم مقادیر یا تعالیم یا علوم عددی که علم حساب و معاملات، علوم هندسی، دانش هیئت (علم زیج) و احکام نجوم و علم موسیقی هم دراین بخش قرار دارند. علوم نقلی، شش قسم هستند و پاره ای از آنها نیز گونه های متعدّد دارند:

۱. دانشهای قرآن، عبارت از قرائت (تجوید) و تفسیر

۲. علوم حدیث (و علم رجال)

۳. دانش فقه و مباحثی از فرائض، (دانش فرائض تقسیم "ارث"، جدل و خلاقیات)

۴. دانش کلام

۵. علوم تصوف (دانش تعبیر خواب که به عقیده ابن خلدون از دانشهای شرعی است و در میان ملت



فاس، در میدان =

یکی دانشهایی که ذاتاً و مستقلاً هدف می‌باشند؛ همچون علوم شرعی از قبیل تفسیر و حدیث و فقه و علم کلام و چون طبیعیات و الهیات از فلسفه.

دیگر دانشهایی که ابزار و وسیلهٔ فراگرفتن علوم مزبور هستند یا مانند دانشهای زبان عربی و حساب و جز آنها برای علوم شرعی و منطقی برای فلسفه و چه بسا که برحسب شیوهٔ متأخران، منطقی ابزار علم کلام و اصول فقه نیز به شمار آید.

اما اگر مباحث دانشهایی که هدف و مقصد هستند توسعه یابد و مسائل آنها به شعب گوناگون منقسم شود و ادله و نظریات نوینی برای آنها کشف گردد، هیچ باکی نخواهد بود؛ چه، این امر سبب می‌شود که ملکهٔ طالبان آنها نیرومندتر گردد و معانی مسائل آنها بیشتر توضیح داده شود.

لیکن دانشهایی که ابزار دیگر علوم هستند، مانند عربی و منطقی و امثال آنها، سزاوار نیست آنها را جز به‌منظور اینکه تنها ابزار دیگر دانشها می‌باشند، مورد مطالعه قرار دهیم و ضرورتی ندارد که به توسعهٔ مباحث آنها پردازیم یا مسائل آنها را به شعب تازهٔ گوناگون تقسیم کنیم. زیرا چنین شیوه‌ای سبب می‌شود که آنها را از مقصود اصلی خارج سازد، چه، مقصود از آنها تنها این است که ابزاری برای علوم باشند و پس.<sup>۲۹۰</sup>

مسلمان تازه معمول شده است، گاه در این قسم قرار دارد). ۶. دانشهای زبان عربی، علم نحو، دانش لغت، دانش بیان، دانش ادب (نظم و نثر)

علاوه بر این دونوع دانش، ابن خلدون صناعات را نیز مطرح کرده و امتهات آن را به قرار زیر می‌داند: صناعت کشاورزی، صناعت بستایی، صناعت درودگری، صناعت بافندگی و خیاطی، صناعت سامایی، صناعت پزشکی (و نه علم پزشکی)، صناعت خط نویسی و صحافی و فن غنا (آوازه خوانی).

در هریک از این دانشها اعم از عقلی و نقلی و صنعتها روشهای خاصی برای آموزش وجود دارند که ابن خلدون به آنها توجه کرده است و گاه در ارتباط با منطقه‌های گوناگون عالم اسلام مقایسه‌هایی به عمل آورده و از بسیاری بزرگان حکمت و علم و شریعت و صنایع نقل قولهای مفیدی ارائه کرده است که برشمردن و آگاهی به آنها مراجعه به کتاب اصلی را طلب می‌کند. اما در یکی از فصلهای باب ششم، ابن خلدون به مبحثی اشاره کرده که کمتر مورد توجه قرار گرفته است. گمان می‌رود بیان آن، تعالی اندیشهٔ عقلانی این حکیم گرانقدر اسلامی را نشان دهد:

«باید دانست که دانشهای متعارف درمیان ملت‌های متمدن بر دو گونه است:

این خلدون تعلیم و تدریس این مباحث را "لفو و بیهوده" می‌داند و معتقد است که موجب توضیح صحر متعلمان است و آنان را به "مقاصد اصلی" نمی‌رساند؛ به همین دلیل به معلمان و مدرسان گوشزد می‌کند "در این علوم ابزار "مقدماتی" آن همه طول و تفصیل قائل نشوند و متعلمان را به هدف اصلی از خواندن آنها متوجه سازند." ۳۰

در پایان این باب می‌توان نتیجه‌گیری کرد که نظام یا سیستم در ارتباط با فلسفه و علم و آرمانهای اجتماعی و هدفهای فرهنگی جامعه، بخش اول نظریات ابن خلدون است که در فصلهای متعدد مقدمه به آن پرداخته شده است و نهاد به معنای نوعی از سازمانها و تشکیلات و برنامه‌هایی است که برای رسیدن به اهداف آموزشی شکل گرفته است و ابن خلدون در این مورد از اندلس و منطقه‌ها و شهرهای مختلف شمال آفریقا و مصر و شرق اسلامی (بیت المقدس و دمشق) دیدن کرده و تمامی نهادهای آموزشی و پیوندهای اجتماعی و سیاسی آنها را مورد مطالعه دقیق قرار داده و در بسیاری از آن مدارس تدریس کرده است و با برخورداری از منابع فرهنگی پیش از روزگار خود به نیکویی توانسته است بخش جالب توجه‌ای را فراهم آورد.

ناگفته نماند در هر دو بخش، ابن خلدون به عنوان مورخ و جامعه‌شناس به مسائل پرداخته و از این رو با بسیاری از محققان تاریخ کوششهای فرهنگی عالم اسلام، تفاوت دارد و برای پژوهشهای عینی وی می‌توان امتیازهای بیشتری قائل شد.

## ۵: انسان و دانشها و نیازهای آموزشی

در این مبحث برای آغاز بیان اندیشه‌های ابن خلدون در مورد آموزش و پرورش اهم از نظام و نهاد، نخست ساخت حیاتی و اجتماعی موجودی به عنوان انسان در پیوند با فطرت و جامعه بررسی شده است؛ به بیان دیگر کوشش بر این است که نشان داده شود افراد بشری کسسه سازندگان و حاملان و انتقال دهندگان و گیرندگان فرهنگ هستند، خود در چه موقعیتی قرار دارند و اگر آموزش نهاد انتقال فرهنگ از نسلی به نسل دیگر دانسته شود، این "دونسل" که در یک سیمای اجتماعی متداوم تجلی کرده‌اند، خود دارای چه خصائل و میزانی هستند. زیرا در آراء-اندیشه‌های ابن خلدون تا آنها بازشناسی نشوند، تحلیل امر آموزش به سهولت انجام‌پذیر نخواهد بود.

### الف - انسان و موقعیت آن

۱- فلسفی: [ همانند "انسان ناطق" نزد فلاسفه ]  
"انسان از دیگر جانوران به خواصی متمایز است که بدانها

اختصاص یافته است، مانند دانشها و هنرهای که نتیجه اندیشه اوست و بدان از جانوران دیگر بازشناخته می‌شود و با اتصاف بدان بر دیگر آفریدگان برتری و بزرگی می‌یابد." ۳۱

### ۲- طبیعی: [ کوشش و ساقه بقا ]

"دیگر از تمایزات انسان نسبت به جانوران، کوشش و کار در راه معاش و تلاشی در به دست آوردن راهها و وسایل است. از آن رو که خداوند انسان را چنان آفریده که ذر زندگی و بقای خود نیاز به غذا دارد." ۳۲

### ۳- همزیستی و تعاون

"دیگر از تمایزات انسان عمران یا اجتماع است؛ یعنی با هم سکونت گزیدن و فرود آمدن در شهر یا جایگاه اجتماع چادر نشینان و دهکده‌ها برای انس گرفتن به جماعت و گروه‌ها و برآوردن نیازمندیهای یکدیگر. چه، در طبایع انسان حس تعاون و همکاری برای کسب معاش سرشته است." ۳۳

### ۴- اخلاقیات و ابتکار

"دست و اندیشه انسان را به جای همه این اعضا وسیله دفاع او قرار داد. زیرا دست در خدمت اندیشه آماده صنعتگری است و صنعت برای آدمی ابزاری تولید می‌کند که جانشین اعضای دفاعی دیگر جانوران است." ۳۴

### ۵- تداوم حیات

"تا هنگامی که این همکاری و تعاون پدید نیاید، نخواهد توانست برای خود روزی و غذا تهیه کند و زندگانی او امکان‌پذیر نخواهد بود. زیرا خدای تعالی ترکیب او را چنان آفریده است که برای ادامه زندگی خود به غذا نیازمند است و نیز به سبب فقدان سلاح نمی‌تواند از خود دفاع کند و شکار جانوران می‌شود و به سرعت حیات او در معرض نیستی قرار می‌گیرد و نوع بشر متعرض می‌گردد. ولی اگر تعاون و همکاری داشته باشد، غذا و سلاح دفاعی او به دست می‌آید و حکمت خدا در بقاء و حفظ نوع او به کمال می‌رسد." ۳۵

بادر نظر گرفتن فطرت خداداد که انسان را بر جانوران ممتاز گردانیده و نیاز به غذا و دیگر نیازهای حیاتی چون دفاع، او را در همزیستی با همگنان خود قرار داده، اصل تعاون ایجاد شده و انسان به قدرت خرد و اندیشه و دستهای خود در فراگرد تولید و سازندگی مستقر گشته و به تمام نیازهای خود پاسخ داده و به حیات خود تداوم می‌بخشد. این امر در پیوند با اصل دیگری قرار می‌گیرد که ابن خلدون آن را در یک جا چنین بیان می‌دارد:

"در اینکه اجتماع نوع انسان ضروریست و حکیمان این معنی را بدینسان تعبیر کنند که: انسان دارای سرشت مدنیت است." ۳۶ و جای دیگر:

"بنابراین، اجتماع، برای نوع انسان اجتناب ناپذیر و ضروریست و گونه هستی آدمی و اراده خدا از آبادانی

## ● باید دانست که دانشهای متعارف در میان ملت‌های متحده بر دو گونه است: یکی دانشهای که ذاتاً و مستقلاً هدف می‌باشند؛ و دیگر دانشهای که ابزار و وسیله فراگرفتن علوم مزبور هستند

جهان به وسیله انسان و جانشین کردن وی کمال نمی‌پذیرد.<sup>۳۷</sup>

### ب - انسان در طبیعت و جامعه

به عقیده ابن خلدون انسان در طبیعت و محیط جغرافیایی به گونه‌ای است که از لحاظ رنگ و شکل و آداب و رسوم و حکومت اثر پذیر می‌باشد. در این مورد وی پیش از بسیاری از اصحاب نحله جغرافیایی به عوامل مزبور توجه کرده است، اما انسان را یکسره ساخته و پرداخته جغرافیا نمی‌داند. آنجا که از مدنی الطبع بودن انسان سخن به میان می‌آورد، اضافه می‌کند:

"معنی عمران همین است."<sup>۳۸</sup> گمان می‌رود تا این مفهوم شناخته نشود، بسیاری از برداشتهای گوناگون ابن خلدون شناخته نخواهد شد.

#### ۱ - عمران

عمران از ریشه "عمر" به معنای سکونت درجایی، معاشرت با مردم، ترقی و تکامل یافتن و پیوند بازمین و کشاورزی است و به گونه‌ای "پویایی" جامعه را در "فراگرد زمان" به وجود می‌آورد. بی آنکه قصد تفصیل این مطلب اراده شود، از این مفهوم واژه فارسی "فرهنگ" به معنای وسیع کلمه، به ذهن متبادر می‌شود و کلیت جامعه را در بر می‌گیرد و به همین دلیل عمران هم بدوی (بادیه نشین) و هم حضری (شهرنشینی) است؛ به بیان دیگر فرهنگ روستایی، فرهنگ شهری را در حیطه خود قرار داد.

#### ۲ - حضارت

آنجا که صحبت از فرهنگ در شهرها (مدینه‌ها) طرح می‌شود. مسأله دیگری در ذهن ابن خلدون به عنوان حضارت از ریشه "حضر" پدید می‌آید. این امر فزون بر تمام آداب و سنتها تبیین ویژگیهای مادی و پدیدارهای

فرهنگی خاص را در شهرها به میان می‌آورد که در زبان فارسی "تمدن" جانشین آن شده که برابر. واژه "سیویلایزاسیون" اروپایی است. بدین اعتبار عمران در شهر و شهرنشینی نقش عمده‌ای دارد و به عنوان پناهیگاه برخوردها و نقل و انتقال فرهنگ اهمیت به سزایی کسب می‌کند.

#### ۳ - عصبيت

مسأله دیگری که شناخت آن نیز لازم به نظر می‌رسد، عصبيت از ریشه "عصب" به معنای ربط است که خمیر مایه انسجام جمعی است. زیرا از یک سو خود را در گروه و جماعت و جامعه و امت و از سوی دیگر در خانواده و دهکده و شهر و منطقه و کشور به گونه‌های اجتماعی، فرهنگی بروز می‌دهد و از لحاظ جامعه شناسی مبحث "همبستگی" را مطرح می‌کند. در اینجا بی آنکه قصد ورود به مباحث بیشتری باشد، می‌توان آن را هموزن "سولیدارته اجتماعی" دانست.

### ج - انسان برآیند محیط (جامعه) و توارث (طبیعت)

انسانی که ابن خلدون شناسانده، موجودی است فلسفی با کوششها و ساقه‌های متعدد برای بقا و پایداری و هرچاکه زندگی می‌کند در همزیستی و تعاون با همگان خود به سر می‌برد و از یک سو در ارتباط با احساس و ادراک و تخیل و حافظه و تفکر و از سوی دیگر در ارتباط با دستهای خود، موجودی دارای خلاقیت و ابتکار است که هویت او را در تداوم حیاتی تکرار می‌دهد.

این موجود ممتاز و مدنی الطبع در مجموعه‌ای دینامیک یا پویای فراگرد زمان قرار دارد؛ یعنی جاننداری فرهنگی است چه در بیابانها زیست کند و بدوی باشد و چه در شهرها و حضری و نسبت به هر تجمعی دارای عصبيت است که این حالت شخصیت تاریخی - اجتماعی او را ترسیم می‌نماید.

بدین اعتبار با تمام ویژگیهای فطری و انسانی نمی‌تواند از محیط و جامعه خود بریده باشد.

در این مورد ابن خلدون درجایی می‌گوید:

"هرگاه نهاد آدمی بر فطرت نخستین باشد برای پذیرفتن نیکیها و بدیها که بر آن وارد می‌شود و در آن نقش می‌بندد آماده می‌باشد. پیامبر (ص) فرمود: "هر مولودی بر فطرت به جهان می‌آید آنگاه پدر و مادرش او را یهودی یا نصرانی یا مجوسی می‌کنند" [کل مولود یولد علی الفطرة، ثم ابواه یهودانه اوینصرانه اویمجسانه] و به همان اندازه که یکی از دو خوی نیکی و بدی بر نهاد انسان سبقت گیرد، از خوی دیگر دور می‌شود و اکتساب آن بر وی دشوار می‌گردد. از این رو هرگاه سرشتها و خویهای نیک بر نهاد یک تن نیکوکار پیشی جوید و ملکه نیکوکاری



برای وی حاصل آید، از بدی دور می‌شود و پیمودن راه آن بر وی دشوار می‌گردد. همچنین اگر در نهاد آدم بدکار خویشا و مهارت بد جایگیر شود، گراییدن او به نیکی دشوار می‌گردد و از آن دور می‌شود.<sup>۳۹</sup> و جای دیگر با وضوح بیشتری بیان می‌کند:

"اصل قضیه این است که انسان ساخته و فرزند عادات و مانوسات خود می‌باشد نه فرزند طبیعت و مزاج خویش و به هر چه در آداب و رسوم مختلف انس گیرد تا آنکه خوی و ملکه و عادت او شود، سرانجام همان چیز جانشین طبیعت و سرشت او می‌شود و اگر این وضع را در مردم مورد دقت قرار دهیم، نمونه‌های صحیح و بسیاری از آن خواهیم یافت و خدا آنچه بخواهد می‌آفریند."<sup>۴۰</sup> این گونه اثر پذیرها را ابن خلدون تا سن معینی قبول دارد چنانکه می‌گوید:

"در علوم عقلی و نقلی ثابت شده است که مرحلهٔ چهل سالگی برای انسان نهایی است که تا آن سن قوای او در افزایش و رشد و نمو می‌باشد و همینکه به این سن می‌رسد، طبیعت مزاج او مدت معینی از رشد و نمو باز می‌ایستد و آنگاه روبه انحطاط می‌رود."<sup>۴۱</sup>

#### د - انسان در جدول دگرگونیها

برپایهٔ نظریات و آراء ابن خلدون تربیت و آموزش، ایجاد نوعی دگرگونی است که برپایهٔ ارزشهای اخلاقی و اجتماعی منتج از "عمران" در انسان حاصل می‌شود. ابن خلدون از یکسو اعتقاد دارد، "طبیعت و ذات انسان که عبارت از مراحل جهل ذاتی و دانش کسبی اوست"<sup>۴۲</sup> و کسب دانش را برای رسیدن به کمال لازم می‌داند، او در عین حال بیش از همه اندیشمندان معاصر به مبحث "از خود بیگانگی" یا «الیناسیون» انسان وقوف دارد و چنین بیان می‌کند:

"چون ایمان به دین در میان مردن تقلیل یافت و مردم از احکام فرمانروایان پیروی کردند و رفته رفته شرع جنبه دانش و صناعتی بخود گرفت که باید آنرا از راه تعلیم فراگیرند و مردم به تمدن و شهرنشینی و خوی فرمانبری از فرمانها و دستورهای حکام گراییدند، از اینرو شدت دلاوری آنان نقصان پذیرفت. پس ثابت شد که فرمانهای حکام و تعلیمات عرفی [= منظور مکتبی و دبستانی] مایه تباهی دلیری و سر سختی است. زیرا حاکم و رادع آنها بیگانه و بیرون از ذات آدمی است، در صورتی که احکام شرعی تباه کننده نیست چه رادع آنها ذاتی است و به همین سبب این فرمانهای حکام و تعلیمات عرفی از جمله عواملی است که در ضعف نفوس و در هم شکستن دلاوری و نیروی مبارزه شهرنشینان تاثیر می‌بخشد. از آن رو که مایه رنج بردن نوزادان و کهنسالان آنان می‌شود، در صورتی که باده‌نشینان از این وضع به کلی برکنارند چه

آنها از فرمانهای حکام و تعلیم و آداب دورند.<sup>۲۳</sup>  
این خلدون تحقق این دگرگونی (= تربیت از طریق آموزش) را از دو راه می‌داند:

۱ - تقلیدی، چنانکه گوید:

"هر فرد بشر به میزانی که در عالم واقعیت برای او آموختن تجاری میسر می‌گردد، آنها را در رفتار با همجنسان خویش بکار می‌بندد چنانکه بر وی آشکار می‌شود چه شیوه‌ای را برگزیند. و انجام دهد و کدام روش را فرو گذارد و تجربه مزبور برای او در نتیجه ممارست به منزله عادت و ملکه‌ای می‌شود که آن را در طرز رفتار خود با هم‌نوعانش به کار می‌بندد و کسی که این شیوه را در جریان زندگی خود پیروی کند بر هر قفسیه‌ای آگاهی می‌یابد و تجربه آموختن ناچار باید بگذشت زمان حاصل آید لیکن گاهی خداوند به دست آوردن تجربه را در نزدیکترین زمانها برای بسیاری از افراد بشر به آسانی می‌سازد و آن هنگامی است که از پدران و نیاکان خویش و بزرگان و مشایخ قوم تقلید کند و تجارب را از آنان فراگیرد و تعالیم ایشان را بیاموزد. آنوقت نیازی نخواهد داشت که دیر زمانی در جستجوی وقایع ممارست کند و معانی مزبور را از میان آنها برگزیند."<sup>۲۴</sup>

۲ - اکتسابی، این خلدون همه دانش‌ها و آگاهی‌ها و رفتارها را تقلیدی نمی‌داند زیرا اعتقاد دارد: "بشر به علت تردیدی که به دانش او می‌باید طبیعت جاهل و از راه اکتساب و صنعت عالم است. زیرا مطلوب خویش را به پاری اندیشه با شرایط صنعتی به دست می‌آورد"<sup>۲۵</sup> یا به بیان دیگر "طبیعت و ذات انسان که عبارت از مراحل جهل ذاتی و دانش کسبی است"<sup>۲۶</sup>، از این رو باید موقعیتی برای آموزش وجود داشته باشد. این موقعیت در ارتباط با جامعه و نیازهای جامعه اندک اندک شکل سازمانی خود را بدست می‌آورد و به گونه نهادی جامعه ساخته و پرداخته شده در پیوند با جامعه، تحولات و تطورات وظیفه‌ای یا «فونکسیونل» و اجتماعی پیدا می‌کند.

ادامه مطلب در شماره بعد

زیرنویس

- ۱ - مقدمه این خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی (تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۷ ش) ۷۳۳/۲
- ۲ - حدود العالم... به اهتمام منوچهر ستوده (تهران، دانشگاه تهران ۱۳۴۰ ش) ص ۱۷۷ و ۱۷۸ + این سوزمین و مسیح در زمان، شامل چهار کشور است:

لیبی، با وسعت ۱/۷۶۱/۰۰۰ کیلومتر مربع (۱/۱ برابر ایران)  
 تونس، با وسعت ۱۶۴۰۰۰ کیلومتر مربع (چهارم ایران)  
 الجزایر، با وسعت ۲/۳۸۲/۰۰۰ کیلومتر مربع (۱/۲ برابر ایران)  
 مراکش، با وسعت ۲۵۱/۰۰۰ کیلومتر مربع (۲/۷ ایران)  
 برترید بخشهایی از سودان، چاد، نیجر، مالی، موریتانی و  
 صحرا نیز در مغرب قرار داشته و بدین اعتبار یکی از بزرگترین  
 منطقه‌های جغرافیایی جهان به شمار رفته است. برای آگاهی بیشتر  
 DESPOIS (JEAN)

L'AFRIQUE DU NORD  
 [= GEOGRAPHIE], Paris 1958

۳. طارق بن زیاد، پس از عبور از دریا در دامنه کوههای مشهور به  
 هر کولس Hercules (که بعدها مورخان نام جبل الطارق را به آن  
 دادند و به فرانسه و انگلیس هم همین نام "Gibraltar" را دارد)  
 دستور داد تا تمام کشتی‌ها و آذوقه‌ها را به آتش کشیدند، تا راه  
 بازگشت باقی نماند. این امر مورد اعتراض نفیسان قرار گرفت که  
 مرحوم اقبال لاهوری آنرا به نظم کشیده است:

طارق چو پرکرانه اندلس سفینه سوخت  
 گفتند کار تو زنگاه خرد خطاست  
 دوریم از سواد وطن باز چون رویم  
 ترک سب زروی شریعت کجا رواست؟  
 خندید و دست خویش به شمشیر برد و گفت  
 "هر ملک ملک ماست که ملک خدای ماست"

۲. اغلبیان جزیره صقلیه (سیسیل) و جزیره‌های دیگری را در  
 مدیترانه فتح کردند و تمدن اسلامی را در آن ديار گسترش دادند که  
 بسان تمدن اندلس، هر چند در رابطه با شمال افریقا است، اما به  
 پژوهش دیگری نیازمند است.

۵. برای آگاهی بیشتر  
 اسمعی (مرتضی) جهان اسلام، بخش الجزایر، تهران، نشر  
 دانشگاهی ۱۳۶۶ ش  
 بروکمال (کارل)

تاریخ ملل و دول اسلامی، ترجمه دکتر هادی جزایری تهران،  
 بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۲۶ ش

Gautier (E.F).  
 Le passe de L'Afrique du Nord ,  
 Paris 1952

۶. فلسفه تاریخ ابن خلدون ترجمه مجید سمودی  
 (تهران - بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۵۲ ش) ص ۲۹ و ۳۰.  
 ۷. همان کتاب ص ۳۰ و ۳۱.

۸. ابن گرونیام (گوستاو)، وحدت و تنوع در تمدن  
 اسلامی (فصل "تمصب و سرگردانی در افریقای شمالی" نوشته  
 راجر لوتورنو)، ترجمه عباس آریانپور، (تیریز معرفت، فرانکلین ۱۳۲۲  
 ش) ص ۳۵۰-۳۸۵

۹. کلیت جهانی تمدن اسلام با تمام ویژگیها به گونه‌ای بود که  
 برای مثال ابن خلدون تونس طغیا تونس و حاجب و وزیر دولتهای  
 اندلس و شمال افریقا، در سرزمین مصر به مقام والای قاضی القضاتی

می‌رسد و در جامع الازهر تدریس می‌کند و در شام با تیمورلنگ  
 ملاقات می‌نماید. با امام محمد غزالی طوسی در سال ۴۸۸ ق کتاب  
 فلسفی تهافت الفلاسفه را می‌نویسد. این رشد اندلسی در سال  
 ۵۷۶ ق کتاب تهافت التهافت را در رد دعای غزالی تصنیف می‌کند. با  
 ناصر خسرو علوی از قبادیان پس از سال ۴۳۷ ق به غرب عالم اسلام  
 سفر می‌کند. از مساجد "شام و قبروان" سخن به میان می‌آورد و این  
 بطوطه مستولک طنجه مراکش سیصد سال پس از وی، با پسر  
 امیرالامرای چین سوار کشتی در رود مشهور "یانگ تسه کیانگ" شعر  
 سعدی شیراز را از زبان موسیقی دانان چینی می‌شنود که با "آهنگی  
 عجیب" می‌خواندند:

تا دل به مهرت داده‌ام، در بحر فکر افتد عام  
 چون در نماز استاده‌ام، گویی به محراب اندری

۱۰. مقدمه ج ۲ / ص ۷۷۳  
 ۱۱. در آثار عربانی از جمله در الغریة الغریبه، آواز  
 پرچبرئیل، صفیر سیمغ شیخ شهاب‌الدین سهروردی و دیگر  
 عارفان مسلمان، شوق مظهر روشنائی و هوب جهان تاریکی به  
 شمار رفته است و زمانی که نشانه جغرافیایی غرب به گونه نماد بیان  
 می‌شود، غالباً "قبروان" یاد می‌گردد، گویی دورترین نقطه غرب ( =  
 تاریک‌ترین) جهان می‌باشد. در دوره شکوفایی تمدن اسلامی و  
 ایرانی، حافظ شیرازی در مدح شاه شجاع می‌گوید:

آن کیست که به ملک کند با تو همسری  
 از مصر تا به روم و زچین تا به قبروان  
 و در قصیده دیگر در مدح شیخ ابواسحق سروده است:

هرس خاوری از شرم رای انور او  
 به جای خود بودار راه قبروان گیرد  
 این امر در قریه‌های بعد نیز تداوم یافته و در دوره فروریختگی  
 مدنیت اسلامی و آغاز سلطه استعمارگران اروپایی، مورخ دربار  
 فتحعلی شاه قاجار، ولایع نگار مروزی (هما) در مدح پادشاه چنین  
 آورده است:

شاهی مسلم است ترا زآنکه می‌کنند  
 از خاوران اطاعت نوتا به قبروان  
 ۱۲. برای آگاهی بیشتر غنیمه (عبدالرحیم)، تاریخ  
 دانشگاههای بزرگ اسلامی ترجمه دکتر نورالله کسائی (تهران  
 بزدان ۱۳۶۲ ش) ص ۷۱-۷۲

۱۳. دوران (ویل)، تاریخ تمدن (تمدن اسلامی)، ترجمه  
 ابوالقاسم پاینده (تهران، اقبال ۱۳۲۳ ش) ص ۲۲۵

۱۴. تاریخ دانشگاههای بزرگ اسلامی ص ۷۱-۷۲  
 ۱۵. به شمارش گوستاو لوبون جامع شریور دارای سیزده  
 شهبان و هر شهبان دارای بیست طاق (در جمع دویست و هفتاد  
 ستون) می‌باشد - تمدن اسلام و هوب، ترجمه سید محمد  
 علی لغردامی گیلانی (تهران، علی اکبر علمی ۱۳۱۸ ش) ص ۳۳۹-  
 ۳۴۰

۱۶. در دوره معاصر، یعنی از سال ۱۳۳۲ ق / ۱۹۱۳ م، دانشگاه  
 مزبور دوره جدیدتری از فعالیت‌های خود را آغاز کرد. سلطان مولای  
 یوسف، طبق فرمانی از علما و متخصصان خواست تا برنامه‌ریزی

جدید و سازندهای به وجود آورند. طبق این برنامه تحصیلات به ابتدایی و متوسطه و عالی (نهایی) تقسیم شد. هر چند این امر با پاره‌ای مخالفت‌ها روبرو شده اما در سال ۱۳۵۰ ق / ۱۹۳۱ م، با کوشش ملک محمد بن یوسف و پشتیبانی علمای اصلاح طلب، تحصیلات سه مرحله‌ای (سه سال ابتدایی، شش سال متوسط و سه سال عالی) در دو بخش دینی و ادبی عملی گردید و نزدیک به چهل مدرسه رسمی در رشته‌های مختلف دینی و نیز تاریخ و جغرافیا و هندسه به تدریس و تعلیم پرداختند. برای آگاهی بیشتر تاریخ دانشگاه‌های بزرگ اسلامی (کتاب التماشیپ تألیف استاد عبدالله کنون) ص ۷۲-۷۷

۱۷- تمدن اسلام و عرب ص ۳۳۶

۱۸- تاریخ دانشگاه‌های بزرگ اسلامی ص ۱۶۰-۱۶۱

۱۹- همان کتاب ص ۷۳

۲۰- همان کتاب ص ۳۴۷

۲۱- تاریخ تمدن (تمدن اسلامی) ص ۲۲۴-۲۲۵

۲۲- پس از این خلدون نیز تا ظهور استعمار و از میان رفتن استقلال جامعه‌های اسلامی، دانشمندان گرانقدر دیگری نیز از افریقای شمالی برخاسته‌اند چون:

- طیب ابوالقاسم وزیر (زنده در سال ۹۹۴ ق / ۱۵۸۶ م) پزشک

و طبیعی دان

- المقرئ تلمسانی، صاحب کتاب بسیار با ارزش نفع الطیب

در تاریخ اسپانیا (متوفی ۱۰۲۲ ق / ۶۳۳ م) مورخ

- المیاشی المغربي، صاحب کتاب ماء الموائید (متوفی

۱۰۹۰ ق / ۱۶۷۹ م) مورخ و سیاح

- ابن زاگور، شارح دیوان حماسه (متوفی ۱۱۲۰ ق / ۱۷۰۸ م)

شاعر و ادیب

- حافظ ابوالعلاء عراقی (متوفی ۱۱۸۳ ق / ۱۷۶۹ م) محدث

- ابن الغداری المراكشی، صاحب کتاب البیان المغرب

(متوفی قرن سیزدهم هجری) مورخ و ادیب. برای آگاهی

بیشتر - تاریخ دانشگاه‌های بزرگ اسلامی ص ۷۳-۷۷ و

تاریخ ادبیات عرب تألیف ج. م. عبدالجلیل، ترجمه دکتر

آذرتاش آذرنوش (تهران امیرکبیر ۱۳۶۳ ش) ص ۲۱۲ و ۲۲۳، ۲۳۹،

۲۵۳، ۲۵۷

۲۳- مهدی (محسن) فلسفه تاریخ ابن خلدون ص ۲۴

۲۴- اندیشه واقع‌گرای ابن خلدون ترجمه یوسف

رحیم‌لو (تهران، مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۶۶ ش) ص ۱۵.

۲۵- فلسفه تاریخ ابن خلدون ص ۵۳

۲۶- برای آگاهی بیشتر - فیشل (والتن) اینن خلدون و

تیمورلنگ، ترجمه سعید نفیسی و نوشین دخت نفیسی تهران -

زوار (بی‌تا).

۲۷- پنجم باب هر شماره در جلد اول (ترجمه) صفحات ۶۷۲-۱ و

جلد دوم صفحات ۸۵۸-۶۷۳ آمده است.

۲۸- باب ششم از صفحه ۸۵۹ تا صفحه ۱۲۹۲ جلد دوم

(ترجمه) است.

۲۹- مقدمه (جلد دوم) ص ۲۲-۱۱۴۱

۳۰- همان کتاب ص ۱۱۲۲

۳۱- مقدمه (جلد اول) ص ۷۴

۳۲- همان کتاب ص ۷۴ و ۷۵

۳۳- همان کتاب ص ۷۵

۳۴- همان کتاب ص ۷۸

۳۵- همان کتاب ص ۷۸ و ۷۹

۳۶- همان کتاب ص ۷۷

۳۷- همان کتاب ص ۷۹

۳۸- همان کتاب ص ۷۷

۳۹- همان کتاب ص ۲۳۱

۴۰- همان کتاب ص ۲۳۶

۴۱- همان کتاب جلد دوم ص ۷۵۰

۴۲- همان کتاب ص ۸۷۲

۴۳- همان کتاب جلد اول ص ۲۲۸ و ۲۳۹

۴۴- همان کتاب جلد دوم ص ۸۶۵

۴۵- همان کتاب ص ۸۶۹

۴۶- همان کتاب ص ۸۷۲



طی سی سال اخیر، چهره نوینی در شرق‌شناسی  
پدیدار گشته که می‌خواهد هم با مکتب کهن شرق‌شناسی،  
یعنی، شرق‌شناسی پیش از جنگ، فاصله گیرد و هم از  
قدرتهایی که این مکتب با آنها پیوندهای تنگاتنگ داشته،  
دوری گزیند. امروزه در نظر جهان خارج از قاره اروپا که به  
تازگی از قیومیت استعمار رهایی یافته و هنوز با بدگمانی  
به خاورشناس می‌نگرد، شرق‌شناسی نوین با سیمایی از  
پیش روشن و صادقانه و بی‌ابهام ظاهر می‌شود و چون  
این خاورشناس نوین، بر آن است از مناسبات با قدرتهای  
حاکم، ماهرانه اجتناب ورزد و در قلمرو تحقیق و  
نویندگی آزادی داشته باشد، می‌کوشد تا در میدان  
عینیت و علم‌گرایی و حقیقت‌خواهی و حتی همدلی و  
همدلی با موضوع تحقیق خویش جولان کند؛ بنابراین از  
هر گونه دآوری ارزشی خودداری می‌ورزد و کسی را که  
خودی نیست با احترامی که شایسته اخیار است،

## ما خاورشناسان نوین!

پرسی کمپ

ترجمه جلال ستاری

می‌پذیرد. به نظر می‌رسد غلط نباشد اگر بگویم آزادی و استقلال خاورشناس نوین، امروزه، با دو معیار سنجیده می‌شود: فاصله‌گیری وی با مکتب کهن خاورشناسی و نیز نیرو و شوقی که وی را بر آن می‌دارد تا از مقامات رسمی حکومت «نواستعماری» دوری گزیند. بدین گونه رهیذگی خاورشناسی و رهایی جهان سوم با هم تلاقی می‌کند و بنابراین عزم و همت حقیقت‌جویی و همدلی و همدلی در عین عینیت، راه‌گیزی است که با پیوندش از دسترس قدرت دور می‌شویم و به آنجا می‌رسیم که سرانجام می‌توانیم استقلال و آزادی فکر و قلم و کیفیت انسانی خویش را دوباره به دست آورده اثبات کنیم. گفته می‌شود که تنبیه یا به خودآمدن و حتی انقلاب، خواه معرفت شناختی و خواه ذهنی، پایه و اساس گفتار تازه ما در باب شرق است.<sup>۲</sup>

### یونسکو و سازمان مللی دیگر

اما آیا این شرق‌شناسی جدید به راستی در خلاء سیاسی، دور از حوزه نفوذ سیاست، جولان دارد و نتیجه تنبیه محض و ثمره ذات مستقل و مختاری است که به میل و خواست خویش سخن می‌گوید؟ یا آنکه با حکومت، در صف آرایش برای اداره مناسبات امروزی میان شرق و غرب، همکاسه و همدست است؟

در واقع، خاورشناسی نوین، چنان که خواهیم دید، به جای آنکه بر ذاتی مستقل و مختار و نوعی تنبیه مبتنی باشد، در شکلی از قدرت حاکمه مندرج و با آن هماهنگ شده است که به خاورشناسی نوظهور، انسجام می‌بخشد و ضامن معقولیت آن است.

پیدایش این شکل غالب قدرت که مباحث جدید در باب شرق از آن نشأت می‌گیرد، در واقع به دوران بین دو جنگ باز می‌گردد. این شکل خاص شرق‌شناسی در عصر نهضت گسترده استعمار زدایی سالهای پنجاه و شصت، بر کرسی نشست و صف‌آرایی جدیدی را بنیان نهاد که «متروپل»های قدیم را به امپراطوریهای گذشته‌شان گره می‌زد. کشورهای غربی، خواه‌ناخواه، مجبور به اوزیایی مجدد سیاستشان در قبال جهان سوم و کنار گذاشتن اعمال قدرت مستقیم نظامی و اقتصادی و اختیار مداخله غیرمستقیم و هجوم دیپلماتیک و فرهنگی-با لطف و دلربایی، به جای آن اقدامات پیشین، شدند. همزمان ظهور دولتهای مستقل و آزاد در صحنه بین‌المللی نیز با پیدایش دایش شرق‌شناسی انقلابی و اصیل طرفدار جهان سوم، ملازمه داشت دانشی که آکنده از توقعات و تمایلات ملی‌گرایانه ترقی و توسعه بود و اراده آهنگین بازجست گذشته مفقود، جان هستی بخش آن به شمار می‌رفت این دایش شرق‌شناسی، در مکاتب شرق‌شناسی سنتی، چون و چرا می‌کرد و تحقیقاً در این شکل جدید قدرت بود که

• حکومت‌های غربی از شرق شناسان خود می‌خواستند تصویری را که نخبگان جهان سوم، از جهان سوم رقم می‌زدند، بر شرق هم بتابانند و در صورت امکان، آن تصویر را زیاتر سازند.

مکتب کهن شرق‌شناسی، نفس‌های آخر را کشید و میان آن و حکومت‌های غربی، شکافی پدید آمد. حکومت‌های غرب هم چون با این خواست جهان سوم که بر تأیید و اثبات وجود خویش تأکید داشت، مواجه شدند، دیدی را که از شرق داشتند و از شرق‌شناسی سنتی به میراث برده بودند، وانهادند. اینک آنچه حکومت‌های غربی از شرق‌شناسان خود می‌خواستند این بود که تصویری را که نخبگان جهان سوم، از جهان سوم رقم می‌زدند، بر شرق بتابانند و در صورت امکان، آن تصویر را زیاتر سازند.

ما (شرق‌شناسان) نیز که هرگز لذت و خویشی افعال قدرت به طور مستقیم را نچشیده بودیم، با شادی، نقش زینتی، یعنی، نقش سفیران دیپلماتیک و فرهنگی را که از آن پس به ما محوّل شده بود، پذیرفتیم و بسی خوشوقت شدیم که سرانجام می‌توانیم کفاره گناهان «پدرانمان» را بدیم و در عین حال موقعیتی به دست آوریم که برایمان سودبخش باشد. از آن زمان، دوران مدیترانه و اندالوزی (اندلس) و یونسکو و مکالمه میان مسلمین و مسیحیان و مهمانیهای «کوکتل» آغاز شد، و ما خواستیم این فاصله‌گیری با قدرتهای استعماری و نیز صمیمیت و محرمیت نجات‌بخش با سرآمدان و خواص جهان سوم را، میزانی برای سنجش آزادی فردی خود و همدلی و همدلی خویش، ضمن حفظ عینیت و استقلال قلم و بیان، به شمار آوریم.

اما از بخت بد، توانستیم تشخیص دهیم که اگر پدرانمان، بیشتر، چاکران حکومتها و قدرتهای حاکم بوده‌اند، ما نوکران چاکران قدرت و حکومتیم؛ یعنی نوکران تکنوکراتها (فن سالاران) و روشنفکران و کارورزان (apparatchik) جهان سوم؛ و نیز نوکران سیاست شناسان (politologues) و اقتصاددانان و جامعه‌شناسان و کارمندان دست دوم جهان غرب. طرف صحبت پدرانمان، مستقیماً رؤسای حکومتها و دولتها و سرداران (مهربانان) و مأموران عالی‌رتبه بودند؛ ولی ما با لیدرهای سنجی

مؤنث است نه مذکر) به کار می‌برند و زبان موسوم به کبوتر انگلیس<sup>۴</sup> (Pigeon English) بر زمین حکمفرما خواهد شد. با این همه، هیچ چیز تغییر نخواهد کرد. سندی که به عنوان شاهد مثال برای اثبات این مدعا دارم، دیوار نبشته‌ای (graffiti) است که در متروی لندن خواندم که چنین نوشته بود: «شاید تنگدستان میراث خواران زمین باشند، اما قدرتمندان بی‌گمان ثروتهای زیرزمین را به خود اختصاص خواهند داد».

### حق فرق داشتن با دیگران

کروفر<sup>۵</sup> و خودستایی و لافزنی، بی‌ارج و اعتبار شده و مورد تمسخر قرار گرفته است و دیگر در علم و هنر جایی ندارد.<sup>۶</sup> البته کاملاً از بین نرفته، ولی «صغیر و نابالغ» است و در خانه محبوس؛ چنان که هرگز بیرون نمی‌آید تا هواخوری کند، و در کشورهایی هم که آفتابی می‌شود و دولت به تیرکشی می‌پردازد، سرانجام کاشف به عمل می‌آید که دروغزن است...

نه اینکه اندیشه انسان دوستی و یکتاگرایی که مشغله ذهنی ماست، منکر وجود اختلاف و تفاوت باشد، بلکه درست بر عکس، در واقع چنین می‌نماید که اختلاف وجود دارد، برای این وجود دارد که هویتش شناسایی و بررسی و «تصدیق» - و با این بررسی: «حفظ» و پشت سر گذاشته - شود.<sup>۷</sup> «موجود عجیب‌الخلقه» (= سامی به اعتقاد رنان (Renan) سرانجام، جایش را به موجود ناقص‌العضو (کشورهای کمتر پیشرفته) داد؛ و منطلق فرق داشتن با دیگران، منطلق تضاد و تعارض داشتن با دیگران را از تخت به زیر کشید. گومسلان، مسلمان بماند و سفیدپوست، سفیدپوست، و سیاه‌پوست، سیاه‌پوست، و همه به اتفاق، جهان هفت‌رنگ فردا را با صایه تنوع خویش، در عین گوناگونیش، بنیاد خواهیم کرد! «حق تفاوت داشتن با دیگران»، شمار روز است، اما به راستی این «حق تفاوت داشتن با دیگران» چیست و چه معنایی دارد؟ آیا به راستی می‌توان «حق تفاوت داشتن» را احاطه کرد، باز شناخت و به پشتوانه منشور و نطق و خطابه محفوظ داشت؟ آیا تفاوت داشتن از این گونه حق‌هاست، یعنی قول و کلام (و منطلق) است که موجود قویتر و ریزبین‌تر، تحمیل‌الزام کرده است؟ یا آنکه حق است که باید به زور به دست آورد؟ در واقع «حق تفاوت داشتن»، به جای آنکه بر شناخت حقوق استوار باشد، از شکافی که در رابطه مبتنی بر زور و فشار و یا اعمال قدرت پدید می‌آید، بیرون می‌زند. و بدین معنی، حق حفظ و صیانت تفاوت‌های خویش با دیگران که امروزه ورد زبانه‌است، از همان مقوله احداث پارک‌های طبیعی (برای آنکه حیوانات

جهان سومی و وابستگان فرهنگی و دبیران و منشیان سازمان ملل سر و کار داریم. خلاصه، دریافتیم که این انسان‌دوستی و انقلابی‌گریمان، جزه مأموریت هر طمطرایی است که اینک در چارچوب قدرت معاصر، به ما واگذار شده است. در واقع این حواس‌پرعی ما ناشی از وجدان معذب اروپا بوده که فزونی مشاغل و ازدیاد ادارات و کرسیها و سرعت در سخن‌پراکنی، بدان بی‌هوشی و بی‌حسی پایه و مایه می‌داد و سرانجام هریک از ما در این وضع برای خود نفع و مزیتی می‌یافت. بنابراین با بهجت و شادمانی، شرق‌شناسی سنتی را لو دادیم و اقدام حکومت مبتنی بر الحاق دانش جدید شرق‌شناسی به خود را، نوعی دگردیسی یعنی انقلاب وجدان دانستیم و ایمان به سیادت و حاکمیت ذات آدمی و استقلال و آزادی وی در نطق و بیان را کراماً یادآور شدیم. و بدین گونه شرق‌شناس نوظهور، به جای استفاده از شکافی که سرباز کرده بوده، بسان آدمی خوش مشرب و صاف و ساده، چون بتآن شکاف را به هم آورد.

چنان که می‌بینیم گفتگوی اسلام و مسیحیت و "Trilogues"<sup>۸</sup> و دیدارهای روشنفکران باهم و بخششهای ممالک نفت‌خیز اسلامی به دانشگاه‌های اروپا و آمریکا و یونسکو و سازمان مللی دیگر، یعنی به گود بین‌الملل و نهادهایی که مبانی و نگاهدار آن به شمار می‌روند و همه در نطق و کلام برای برقراری صلح و آشتی و در زبان و بیان موجد هماهنگی، سهیم‌اند کشیده شده‌است، و قاعده در این عرصه، خود سانسوری است.

همه، باهم مهربانند؛ همه با هم برادرند. اما ناگزیر باید گفت که بعضی برادران چندان بختیار نبوده‌اند و گناه این بداختری، به گردن استعمار نیز هست. (بانگ: گناه من است، گناه بزرگ من است، mea culpa, mea maxima culpa از ردیف متهمین اروپایی بلند است). اما همه چیز تغییر خواهد کرد، کشورهای توسعه یافته (PA: pays - avancés) به کمک کشورهای کمتر توسعه یافته (PMP: pays - moins - avancés) خواهند شتافت و به زودی، همه ممالک، کشورهای همسان توسعه یافته خواهند شد. روشنفکران غربی که با مزد اندک کار می‌کنند، همچنان به هزینه شاهزاده خانم (درحال حاضر عرب) و به خرج جهان سومی، به «گردهمایی‌ها» (colloque) در کشورهای آفتابی دعوت می‌شوند و نخبگان دولتمدار که هم‌رنگ محیط می‌شوند، گروه‌گروه در معبد یکتاگرایی یونسکو در پاریس گرد می‌آیند و بدین گونه همه با هم برابر و مساوی خواهند بود و سفیدپوست از راه همکاری با سیاه‌پوست صدیق و صمیمی و ثابت‌قدم در معتقداتش (bonytrint)، پاک و مطهر، سپید جامه خواهد گردید (se blanchir) و همه، جسمه‌هایی که برای زن و مرد یکسان است ("Unisex") به تن خواهند کرد و ضمیر خشتی (که نه

افغان و وجدانهای مردم بنیان نهاد، از اعتبار ساقط کند.

### آرماگدون<sup>۹</sup>

نخست باید به این مطلب اشاره کنیم که احساس قصور و گناهی که از غارت جهان سوم و نیز بر اثر نازیسم پدید آمده، در پستوی حافظه جای گرفته و به دست فراموشی سپرده شده است، زیرا استعمارزدایی پایان یافته است و جهان سوّم اینک جنگ و دندان نشان می دهد و پرخاشگر رخ می نماید، حال آنکه چپاول و تاراج که این بار به دست بومیان صورت می گیرد، ادامه دارد.<sup>۱۰</sup>

سپس نسلی که از آخرین جنگ زخمی برداشته که بهبود نمی یابد، روی در نقاب خاک می کشد و با ناپدید شدنش، رؤیت همگانی سوختن و قربانی شدن وجود، علی العموم، زایل می گردد. از عصر ظهور بمب اتم تاکنون بیش از صد و ده جنگ بزرگ در سراسر کره زمین اتفاق افتاده اما انهدام زمین بر اثر انفجار اتمی که سخت مایه بیم و هراس است، صورت نگرفته است. مردم سرانجام پی برده اند که ممکن است جنگی، ولو به مقیاسی گسترده حتی در نقاط «حساس»، راه انداخت، بی آنکه صلح جهانی و آینده بشر، به خطر افتد و در معرض نابودی قرار گیرد.<sup>۱۱</sup>

به رغم تکثیر سلاحهای اتمی (یا شاید به علت آن)، احتمال وقوع جنگی نهایی ضعیف می شود و سلاحهای متعارف اندک اندک حقوق خود را بازمی یابند که دیرزمانی به دست برادر بزرگشان غصب شده بود و دیگران را از خیال حمله منصرف می ساخت. به مرور که شعب گریبانگیر قارچ اتمی زایل می شود، جاه طلبیها و توفندگیها و محاسبات و بیاناتی که تاکنون ممنوع بودند، بر صحنه، ژئوپولیتیک و دیپلماسی ظاهر می گردند و نگاه مکاشفاتی [آپوکالیپسی] از جهان را که چون دیوی دوسر و شره جنگو سرد است، بی رنگ می کنند، و به همین جهت، همه سازمانها و ایدئولوژی ها و شمارهای وحدت گرا و اخته کننده را که به مثابه وجدان (معدّب) آن نگاه است، متزلزل می سازند. همزمان، ایدئولوژیهای نوع دوستانه و یکتاگرا و قابل به اجماع و رضامندی عموم (universalisme) عام گرایسی که از عقیده ضد جهان فکری مانوی دفاع می کنند، سست می شوند. تصادفی نیست که امروزه شاهد بی اعتباری روزافزونی سازمانهای بین المللی هستیم که به اسطوره وحدت گرایی توشه و ماهی می رسانند و آن را تبلیغ و اشاعه می دهند و دعوی دارند که موعد محترم انفجار اتمی را به تأخیر می افکنند و مانع از جنگهای محلی و موضعی می شوند. در نتیجه گره جنگهای موضعی و محلی و با سومین (و آخرین) جنگ جهانی، باز می شود. و ناگهان، سازمانهای بین الملل تعاون

در آنجا آزادانه بسر برند) و حفظ مناطقی در جنگل و بیشه زار (برای آنکه طبیعت به خواست خود و بدون مداخله انسان عمل کند) و مبارزه در راه حفظ محیط زیست و وضع و تصریب لوایح قانونی برای حفظ انواع جانوران و گیاهانی که در شرف نابودی اند، محسوب می شود. این «حق فرق داشتن با دیگران»، با «فولکلور» و منظر یا محیطی که آدمی در آن می زید (décor)، هم معنی است اما با نفس زندگی مترادف نیست.<sup>۷</sup>

این حق، وقتی، هدیه قوی به ضعیف (عطیة انسان سفیدپوست به اسکیمو و به سرخ پوست آمریکایی) باشد، پندار و سرایی است که به طرزی بسیار ناشیانه، آرزوی «جمع بندی» و یک کاسه کردن (totalisation) را مستور می دارد و از آن ناهمانندی که بیشتر زایلش ساخته بود، فقط سایه و شبی نگاه می دارد. نه، به راستی من هیچ تمایلی ندارم که نهنگی نیلگون باشم.<sup>۸</sup>

این منادیان «حق تفاوت داشتن»، سرودی در ستایش نابرابری از لحاظ معرفت الوجود نمی خوانند، نغمه ای در ایجاب و اثبات ناهمانندی سر نمی دهند، لافزنی نمی کنند و کژ و فرّی هم ندارند؛ بلکه آنچه همواره نزد ایشان مشهود است، همان فروتنی و خاکساری نفس گیر و مذلت بار مشهود است؛ یعنی فروتنی و خاکساری دروغین رسولان الهی است که گنهکاری و تقصیر برای نوع بشر را به ارمغان می آورند. شعار «زنده باد ناهمانندی»، شعاری نادرست و موجب به خواب رفتن هوش و حواس است. تنها فریاد «زنده باد ناهمانندی من»، منی که با دیگران تفاوت دارم، که البته بانگی نامفهوم و هراسناک است، ارزشمند است. اما تصدیق این امر، دست کم به معنای تن درد دادن به خشم و غضب و سر فرود آوردن در برابر قدرت یا عزم قدرت جوئی و پذیرش این امر است که دفاع و حمله یکی است.<sup>۸</sup> تصدیق این امر، خاصه برای پرهیز از وضع معنایی کلی، و به بیانی دقیقتر، معنایی به مقیاس عالم، است. و این، تحقیقاً چیزی است که مایلند به هر قسمت، از آن اجتناب ورزند. در نتیجه انسان دوستی یکتاگرا با همه روایاتش؛ (شرق شناسی نو، لیبرال مسلک، ترقیخواه و پیشرو، مذهبی یا لامذهب) علیه هر چیزی که معنا و جهتی جهانشمول برای خود قبول ندارد و بر نمی تابد و سلطه الگوهای ادراک وحدت را متزلزل می سازد - یعنی علیه اهل اشراق و طرفدار منحرف و لجباز خویش و کارگرایان و شکارچی نهنگ و بازرگان شرق یا بت پرستی که در نظرش به دست آوردن دو تکه چوب صلیب، به افروختن آتش جنگی می ارزد - بسیج می شود. شاید امروزه به آستانه گسیختگی نوینی نزدیک می شویم که منادی شکل جدیدی از قدرت اتمی است که می تواند نوع قدرتی را که پس از جنگ پدید آمد و انسان دوستی یکتاگرا را تیش و تیز کرد و پایه های اقتدارش را بر



و همکاری و گفتگوی سالم بی غلّ و خش میان اقوام و ملل، سیمای خود را نشان می‌دهد؛ مکانهایی شاخص و ممتاز؛ برای پرگویی (logorre)، مصادری برای لقّاطی که بیش از پیش، در پنهان داشتن واقعیتی که بر آنها سر است و فزونی می‌یابد، دچار مشکل می‌شوند.<sup>۱۲</sup> نظریات در باب به آخر رسیدن دور بشر که بامایه اندیشه‌های کلاسیک، ظرافت و قداست یافته<sup>۱۳</sup>، از هم می‌گسلد و ما متحملاً امروزه در موقعیتی شبیه به موقعیت مسیحیان در قرون وسطی بسر می‌بریم که همچنان آخرزمان و پایان جهان و سلطنت دجال را انتظار می‌کشیدند که وقوع و ظهورش، در هزار سال پیشگویی شده بود.

در افکار خود از روان پرستی مولود بروز جنگ اتمی به روان پرستی زائیده وقوع حادثه‌ای هسته‌ای، از محتوم بودن حادثه‌ای هسته‌ای به باورداشتن قضا و قدر، و از مفهوم تصاعد «منطقی» (تشتتات، تسلیحات و ...) به مفهوم «عجیب و خارق‌الطبیعه» بودن چیزی، رسیده‌ایم. امروزه قطعاً وقوع حادثه‌ای هسته‌ای (پیدایی شکافی در نیروگاه اتمی و خروج مایع یا بخار از آن) بیش از درگیری حساب شده و پیش‌بینی شده جنگی اتمی به مقیاس کره زمین، مایه هراس است. حتی در منطق نظامی، مشغله ذهنی، امکان وقوع حادثه و احتمال ارتکاب اشتباهی است که موجب پرتاب برگشت‌ناپذیر موشکی هسته‌ای و «هواقب چاره‌ناپذیر آن» می‌شود. اصرار فزاینده بر سر امکان وقوع حادثه، نمودار هم و غم و دلمشغولی اندیشه‌ای مکاشفنی [آپوکالیپسی] است که اینک باید دلایل موجه خود را در حول و حوش منطق جنگ و در مقولات «شگرف و خارق‌عادت» که خارج از آن اندیشه زاده شده‌اند (از قبیل حادثه، سانحه، اشتباه، خطا، جنون، زوال عقل و خرد) بجوید.

مادام که ترس از وقوع حادثه باقی است، رؤیت مکاشفنی جهان کاملاً زایل نخواهد شد. با این همه، مفهوم حادثه و سانحه، روشن‌گر پیدایی نرمتی در شاکله‌های ذهنی ماست و از آن حکایت دارد که روان‌پرسی‌ای که در وجودمان لانه کرده، ترکمان می‌گوید. فی‌الواقع دو نه دهم موارد (و در همه مواردی که وقوع تصادفی یا «ناپدرانه» انفجاری هسته‌ای، متضمن ساختار نظامی و ابر قدرتها نیست)، سانحه اتمی چه از لحاظ میدان عمل و بُرد و چه به لحاظ اثرات و عواقبش (خروج گاز یا مایع از نیروگاهی هسته‌ای در فرانسه، وقوع حادثه به هنگام آزمایشی اتمی در اقیانوس آرام و حتی بمباران اتمی پاکستان توسط هند، یا بمباران اتمی بغداد توسط اسرائیل)، در اصل و تا آنجا که قابل پیش‌بینی است، محدود است و تلاش برای جلوگیری از بروز چنین سوانحی مربوط به مناطق ژئوپولیتیک محدود و گروه‌های محدود همان مناطق محدود و گروه‌های محدود

را ملتزم می‌سازد. اگر اروپا را، میدان نبرد میان ابرقدرتها تصور کنیم، یا ساکنان منطقه‌ای که در آن، نیروگاهی اتمی ساخته شده و غیره. بنابراین مفهوم حادثه این نتیجه را دارد که منازعات جزئی را به جای منازعات کلی، شاخص و ممتاز می‌کند و هویت‌های شخصی و منفرد در عالم وجود را (از قبیل اروپاییانی که در معرض تهدید خطر (موشک‌های) پرسش‌نگ یا س من - ۲۰ قرار دارند، پنسیلوانیایی‌هایی که در سایه نیروگاهی اتمی می‌زیند) به زبان هویت‌های شامل و کلی و متعهد (بشر، بشریت)، ارزشمند می‌سازد.<sup>۱۴</sup>

اما مفهوم سانحه از این هم بیشتر معنی دارد. درواقع اگر سانحه جزء لاتین‌جاری ممکن بودن حادثه هسته‌ای است، معذک برون از دایره محتومیت حادثه هسته‌ای قرار دارد (آن حادثه بیش از آنکه قطعی باشد، محتمل است، و بیش از آنکه محتمل باشد، ممکن است)، سانحه که بنابه تعریف، سرخود و غیرقابل پیش‌بینی است، به مقدار زیاد، برون از حیطه نظام جنگی و منطق آن، واقع است؛ یعنی، تابع قوانین حاکم بر تنش‌های بین‌الملل نیست، و به بروز بحرانی باز بسته نیست، و در فرایند تصاعدی که سانحه، نقطه اوج و آستانه کیفی گسیختگی آن فرایند محسوب تواند شد، نمی‌گنجد. در واقع مفهوم سانحه رشته پیوند الزامی میان جنگ متعارفی و جنگ اتمی، و منازعات موضعی و بازپسین جنگ جهانی را می‌گسلد و در نتیجه، گسترش بی‌حد و حصر جنگ‌های متعارفی و منازعات موضعی را که سرانجام از جنگ خوف و هراس به پایان رسیدن تاریخ و جهان رهیده‌اند، مجاز می‌دارد. در واقع سانحه به حسب اینکه هویتش، هویت «چیزی خارق‌عادت» است که در منطق نظامی نمی‌گنجد، به دولتها و مردم اذن و رخصت می‌دهد که بدون عقده، با یکدیگر به جنگ و ستیز بپردازند و بیش از آنکه «انسان» قلمداد شوند، سفیدپوست و سیاه‌پوست و یهود و مسیحی، باشند که تأثیر آن بر مبنای انسان‌دوستی و وحدانی ما مشهور و محسوس است.

«همگانی شدن» («دموکراتیزاسیون») سلاح هسته‌ای و نشر و پخش آن، درواقع واقعیت سلاح هسته‌ای را امری پیش پا افتاده کرده است و بشریت را از طریق پخش و پراکندگی منابع ممکن (سلاح‌های هسته‌ای) و حوزه‌هایی که احتمالاً ویران می‌شوند، «اتم‌زده» ساخته است. این پخش و پراکندگی و تکثیر موجب می‌شود که واقعیت سلاح هسته‌ای بیش از پیش از حیطه اختیار «بشر» خارج شده و در دامن جماعت خاصی فرو افتد که در صف‌آرایی‌های موضعی که بیشتر زیستی و حیاتی است تا مرامی و عقیدتی، با آن معامله کنند. بنابراین رفته رفته از محترم بودن تقدیر هسته‌ای که به صورت نظامی وحدت‌آفرین قلم می‌شود به تقدیرگرایی و از مقاومت

مسئله و مرامی و متعهد به انواع مقاومت‌های وجودی و موضوعی میل می‌کنیم. و بدینگونه صحنه وحدت‌آفرین انسان‌دوستی و مذهب اصالت وجود بشری ناگهان کج می‌شود و توازن و تعادلش به هم می‌خورد. قطعاً در باب جنگ اتمی به عنوان یکی از مبانی دید وحدانی ما از جهان و انسانها که چون مجاور هم زندگی می‌کنند و یکسان آسیب می‌بینند، پس همبسته‌اند، به قدر کفایت تفکر نشده است.<sup>۱۵</sup>

چنین است که نخستین آثار و علائم شکل‌بندی دربی دوران و متعاقب رؤیت مکاشفتی، پدیدار می‌گردد که مایه تشویش انسان‌دوستی وحدت‌گرا و مذهب اصالت وجود بشری است که مبانی اندیشه و عملها محسوب می‌شود. از این رو پیامبرانی که جزمیگری و نژادپرستی را افشاء می‌کنند و ما را از واکنشی که برای بشر شوم خواهد بود، برحذر می‌دارند و بر مرگ انسان می‌گیرند، به نحو فزاینده‌ای رخ می‌نمایند.

### استیلای زبان پریشی

نه دوران پس از مذهب اصالت وجود بشری و نه ظهور پدیده‌هایی فاقد وحدت‌گرایی، به منزله احیاء تعصب و جزمیگری نیست. این دوران و این پدیده‌ها، برخلاف جزمیگری که عقب گرد است، در واقع پیشتازی و سبقت گرفتن بر حوادث است، همان سکا‌های (Scythe) که به توصیف هروودت در هنر تن در ندادن به جنگ استاد بوده‌اند.<sup>۱۶</sup> آن دوران و آن پدیده‌ها، برخلاف جزمیگری که محصول دورانی دیگر است و عصر جدید یدک می‌کشد، احتمالاً در شکل‌بندی دوران پس از عصر جدید، جا می‌افتند و بدون شک با جزمیگری و نژادپرستی خلط نمی‌شوند، گرچه کوشش براین است که آنها را به هر قسیمی که شده در آن دو مقوله بگنجانند. در واقع، جزمیگری و نژادپرستی عصر جدید و دوران پیش از عصر جدید، به دو شکل اساسی ظاهر می‌گردد؛ از سویی به صورت گرایش به جهات جزئی و شخصی و سعی شخص یا قوم در حفظ خصوصیات جزئی خویش نسبت به جمع (Particularisme) به گونه‌ای که فقط می‌توانند به جزئیات و خصایص شخصی بپندیشند و دل بندند و با جهان بیرون که خارج از محدوده آن علاقه‌مندیها و دل‌بستگیها واقع است بیگانه‌اند و قادر به تأثیرگذاری در آن جهان نیستند (مثل قبیله‌ای از پیگمه‌ها)؛ و از سوی دیگر ویژه‌گرایی (Particularisme) که برخلاف گرایش پیشین، به جهان خارج توجه دارد و می‌خواهد در آن تأثیر و نفوذ کند و می‌کوشد تا آن را مثل خود بسازد و به‌دازد (اسلام، توسعه‌طلبی اروپایی، فاشیسم، کمونیسم). در حالی که

پدیده‌های خاص یا شخصی و خصوصی و فاقد وحدت‌گرایی، که امروزه انسان دوستی و مذهب اصالت وجود بشری در آنها مستغرق شده‌اند، اموری کاملاً متفاوت هستند. در این زمینه، منظور ویژگیها و جزئیات و خصایصی است که پس از توجه به جهان خارج و اندیشه در باب آن و شناختش به یاری علم، از قبول و تصدیقش به لحاظ عاطفی، امتناع می‌شود.<sup>۱۷</sup> این خصوصیت، تصویر خود را در آینه جهان و انسان نمی‌بیند و با وجود آنکه به جهان و انسان توجه داشته و در بابشان به تفکر پرداخته، از اعمال نفوذ و تأثیرگذاری در آنها می‌پرهیزد. بنابر این، این خصوصیت هیچ «طرحی» ندارد و برخلاف ویژه‌گرایی دسته اول (پیگمه‌ها)، دورانی که پس از دوران جدید آمده، شاکله‌های ادراک وحدت‌گرایانه را تجربه کرده است، و برخلاف ویژه‌گرایی دسته دوم (اسلام)، طرحهای وحدت‌آفرین ندارد؛ و در مقابل اعتقاد آنها به ناکجاآباد (utopie)، غیرگرایی (hétérotopie) (میشل فوکو) را علم می‌کند. همچنان که حقیقتاً جنگ اتمی هرگز به عنوان مبنای وحدت منظور نشده، ناکجاآباد (utopie) نیز به عنوان ابزار اساسی منشور وحدت‌آفرینی که جهان و بشریت را بدان تسلیم می‌کنند، غالباً از دیده پوشیده نگاه داشته شده است.<sup>۱۸</sup>

افتاده، تنها و در انزوا و مانع از همانندشدنشان گردد [...] اشیاء و جانوران و همه اشکال طبیعت، بر اثر این فعل و افعالات دل‌رمدگی که باعث پراکندگی‌شان می‌شود نیز، به همان اندازه آنها را به پیکار برمی‌انگیزد هم به موجوداتی کشنده تبدیلشان می‌کند و هم می‌کشدشان، همان که هستند می‌مانند." Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966, P.39.

۸- به عنوان مثال خاطرنشان می‌کنیم که حتی تا سالهای ۶۰، وزارت دفاع در کشورهای اروپایی، وزارت جنگ نامیده می‌شدند. در این صورت در باب Tsahal: ارتش دفاعی اسرائیل دیگر چه بگویم؟

۹ - Armageddon

۱۰- چنانکه در آخرین نزاع بر سر Falkland، تهاجم دیپلماتیک آرژانتین که بر محور استعمار زدایی و تعرضی امپریالیستی بریتانیای کبیر، مبتنی بود، اجری نداشت.

۱۱- مداخله اسرائیل در لبنان در ژوئن ۱۹۸۲، احتمالاً پایان اسطوره دولت کوچک، پیشاهنگ و پر دل را اعلام داشته!

۱۱- و چنین می‌نماید که این «نزول» احساس مسئولیت با کاهش محسوس احساس تعهد در قبال همه چیز و تنزل پگانگی با جهان و بشریت همراه است.

۱۲- سوییسی‌ها که علی‌الاطلاق صلح طلب و بی‌طرف و طفره زن و به امور دیگران بی‌اعتنایند، تاکنون از پوستن به سازمان ملل گرچه ستانده صلح و بی‌طرفی و عدم مداخله است پرهیز کرده‌اند. گویی لغات در بیانات عمومی (سازمان ملل) و در کاربست سوییسی‌ها یک معنی ندارند و میان صلح طلب و صلح‌گرا و بی‌طرف و بی طرف‌گرایی، تفاوت از زمین تا آسمان است، و شاید این تفاوت ناشی از وضع معنایی جهانشمول است.

۱۳- ریکاردو (Ricardo) و ایجاد وقفه در سیر و حرکت تاریخ! مارکس و دید آخرت شناختی وی از جامعه بی‌طبقه در نهایت! لنین و تصویرش از امپریالیسم به مثابه عالیترین و بنابراین بازبین مرحله سرمایه‌داری.

۱۴- در واقع چنین می‌نماید که «آلگوی فنلاند» از یکسو و «آلگوی لبنان» از سوی دیگر، دو صورت از گرایش‌های واحد به تعهدگرایی و بی‌اعتنایی در قبال مسائل کلی و جماع موجود به مقیاس بشریت باشد زیرا وضع فنلاند و موقعیت لبنان، منحصرأ به معنی چون و چرا کردن در وجود ارتباطی ژئوپولیتیک به مقیاس جهانی یا منطقه‌ای نیست، بلکه نمودار آمادگی و گرایش محلی به فنلاند یا لبنان به انصراف خاطر و کناره‌گیری به مفهوم مردم‌شناختی کلمه است.

۱۵- به تحقیقات Paul Virilio نگاه کنید.

۱۶- در لحظه‌ای که به نظر می‌رسد داریوش سرانجام به جزو دست خواهد یافت که از دی‌باز در انتظارش بود، یعنی جنگی حفره که در آن، سکاها، در برابر ارتش ایرانی صف‌آرایی کنند، و درست به هنگام آغاز نبرد، خرگوشی از میان دو لرتش گشت .... و به مرد که

1- Esprit, Mai - Juin, 1983, PP- 248- 257.

بخشی از این مقاله که به موضوع دیگری پرداخته است، در اینجا آورده نشده است. - م.

۲- کتاب بیایه مانند ادوارد سمیت: L'Orientalisme, Seuil, 1980، تمثیلاً ما را به چنین کاری دعوت می‌کند.

۳- اصطلاحی بر ساخته والری ژیسکاردستن که به رغم بی‌معنی بودن کلمه، رواج یافته است و این خود نشانه خواست عمیق و پیگیر «جمع‌بندی» یعنی علاقه به حاصل جمع است. بعضی با همان حمیت در یکتانگرایی، به قصد اصلاح آن واژه، واژه غلط "Triologue" را جایگزینی ساخته‌اند.

۴- Pidgin - english اصطلاحاً نام زبانی است که از امتزاج زبان انگلیسی با زبانهای مختلف خلور دور پدید آمده و در امور و معاملات تجاری به کار می‌رود. - م.

۵- نمونه مضحک و خنده‌آور این گرایش این است که یونسکو از تخصیص اعتبار برای طرح پژوهش دربارهٔ سلامت و ویژگیهای خانواده‌ها و شهرها و دولتهای اسلامی، امتناع می‌ورزد زیرا موضوع، بادآور جنگها و نزاعهاست.

۶- ملاحظهٔ جالب از Henri - Jacques Stiker است که در جامعهٔ جدید (مدرن)، «طبیعی بودن» (naturalité)، (intèyrité) نیست. بلکه قابلیت تمامیت (intégrale) است؛ نظام تمامیت، جای به قابلیت تمامیت داده است، همان‌گونه که ناقص‌العضو، جایگزین عصب‌الخالقه شده است؛

Henri, Jacque, Stiker, Corps infirmes et sociétés. به نقل از Philippr Roussin در ۳۰. Libération

نوامبر ۱۹۸۲

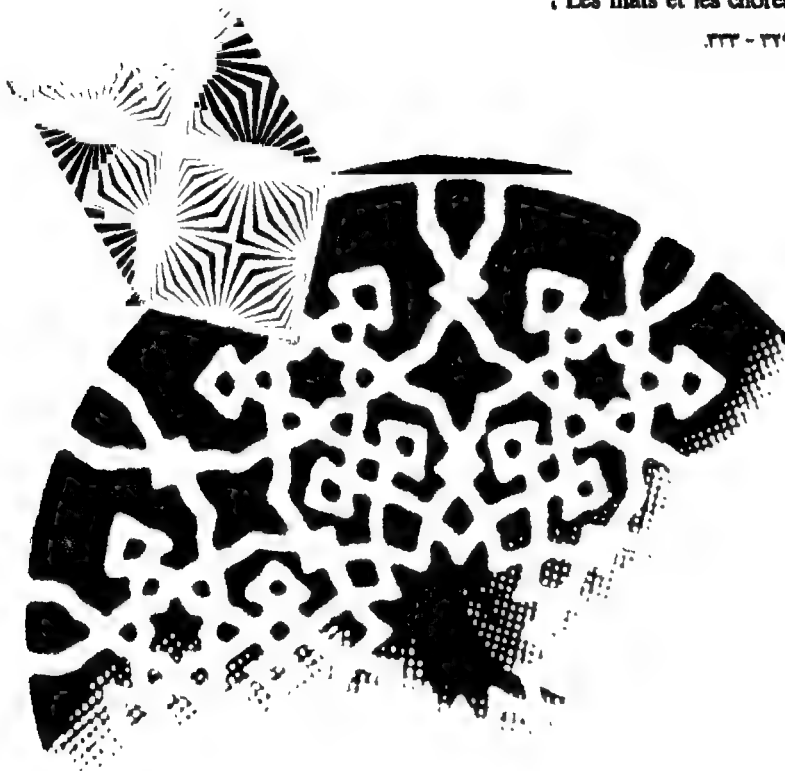
۷- باید پذیرفت که از قرن ۱۶ تاکنون بسی پیشرفت، حاصل شده است. در آن قرن می‌پنداشتند که هم‌دلی و همدمی میان موجودات و اشیاء و عناصر (مثلاً میان ریشهٔ گیاه و آب، یا میان گل آفتاب‌گردان و آفتاب) خواست مصرانه (instance) چیزی واحد (Même) است که آن قدر قدرتمند و مبرم است که تنها به همین اکتفا نمی‌کند که از جهت شکل شبیه چیزی دیگر باشد، بلکه دارای قدرت خطرناکی همگون‌سازی (assimiler) و همانند کردن چیزها و به هم آمیختنشان و امحاء فردیت و بی‌خوشی کردن آنهاست. (زیرا) هم‌دلی و همدمی موجب تغییر شکل می‌شود، و در چیزها تصرف می‌کند. البته برای همانندکردنشان، به قسمی که اگر قدرتش میزان و معادل نشود، جهان به یک نقطه و به توده‌ای همگون و یکسان (homogène) و به شکل بی‌جان و شمتاک چیزی واحد (Même) تقلیل می‌یابد. وانگهی گویا بعضی تنگناها بی‌هیچ تردید و تنزلی، خودکشی می‌کنند و موجب هم و زبان بوم شناسان (écologiste) می‌شوند. [...] از اینرو هم‌زاد هم‌دلی؛ یعنی، دل‌رمدگی آن را تعدیل و جبران می‌کند. دل‌رمدگی، موجب می‌شود که از هم دور

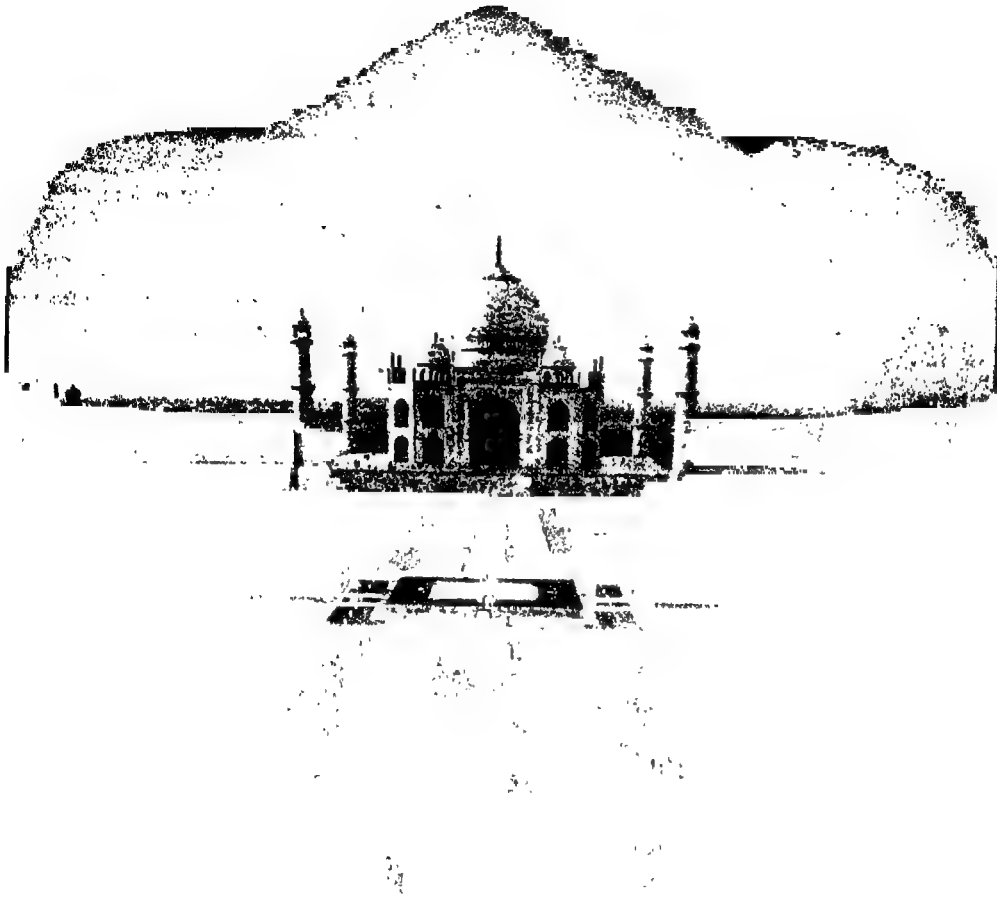
خرگوش پیش می‌رفت سکاها صقوب جنگی خود را شکستند و  
 بی آنکه از ایرانیان اندیشه کنند، به تعقیب خرگوش پرداختند، زیرا  
 شکاری شیرین‌تر یافته بودند...

**Erancois Hartog, Le miroir d'Ilerodote,**  
**Gallimard, 1980, PP. 61-62**

۱۷- من این مفاهیم را از Ferdinand Alquié (صاحب *La*  
*connaissance Traffective*، ناشر Vrin ۱۹۷۱) به عاریت  
 می‌گیرم. ر. ک: "Le savoir affectif"، لوموند دیپلماتیک، ۲۲  
 ژوئن ۱۹۸۲.

۱۸- در این باره ر. ک: میشل فوکو *Les mats et les chores*،  
 همان صص ۹-۱۰، ۲۶۵-۲۷۵، ۳۲۹-۳۳۲.





# ورود اسلام به شبه قاره

نویسنده: دکتر غلامعلی آریا

مسلمانان در آمد وعده زیادی از مردم آن ناحیه یا پاکستان امروزی با اسلام گرایش پیدا کردند.<sup>۵</sup>

فتح سند بدست محمد بن قاسم راه را برای تسلط امویان و سپس عباسیان باز نمود در دوره عباسیان اگر چه پیشروی نظامی حاصل نشد، لیکن با فرستادن امیرانی بدان سرزمین تا حدی تسلط خود را حفظ کردند. از جمله یعقوب لیث و بعد از وی برادرش عمرو لیث مدتی حکومت سند را در اختیار داشتند<sup>۶</sup> و از آن بعد تا عهد غزنویان بر تعداد مسلمانان افزوده میشد و گرچه بین حکومت‌های محلی مسلمان و امرای هند و هم جنگ‌هایی رخ میداد، اما رویهمرفته وضع اقتصادی مسلمانان و عمران و آبادی شهرها رضایت بخش بود و بقول بلاذری "نعمت فراوان و شهرها آباد بود"<sup>۷</sup>.

اما از لحاظ اجتماعی مردم سند یا پاکستان امروزی از همان آغاز نسبت بآل علی (ع) علاقه نشان میدادند، چنانکه یکی از نوه‌های همین علی بن ابی طالب (عمر بن علی، برادر بطنی و صلیبی محمد حنفیه) را که بنام جعفر و ملقب به "المؤید من السماء" بود، بحکومت مولتان در ناحیه سند پذیرفتند.<sup>۸</sup> و یا در عهد خلافت مأمون هم عده زیادی از مسلمانان سند یا پاکستان بحضرت رضا (ع) علاقه‌مند شدند.<sup>۹</sup>

از دیگر اطلاعات ما در این دوره پیش از حکومت سامانیان بر خراسان شخصی بنام محمود بن القاسم از سیستان به سند رفت. او شهر "بهنو" را بگرفت و آنرا "منصوره" نام نهاد و سپس "ملتان" را بگرفت و آنرا "معموره" نام نهاد. این شخص تا مرزهای کشمیر هم پیش رفت و چون بمردم هند زنه‌ار داد، آنها هم با وی از در آشتی درآمدند (و گروهی مسلمان شدند). سپس وی از راه کابل به خراسان بازگشت.<sup>۱۰</sup>

لازم بذکر است که در این دوران مبلغان و داعیان اسماعیلیه در نواحی سند و مولتان فعالیت‌های گسترده‌ای داشتند و در تبلیغ و اشاعه اسلام کوشا بودند که در جای خود بآن خواهیم پرداخت.

۱- نظری بتاریخ شبه قاره بعد از اسلام: چنانکه از منابع اسلامی بر می‌آید، در سال ۱۵ هجری در زمان خلیفه دوم نخستین سپاه از طرف مسلمانان رهسپار هند و سند گردید. این لشکر از راه بحرین بشهر "دبیل" رسید، اما فتح هند ناتمام ماند.<sup>۱</sup> تا اینکه در زمان خلیفه سوم "حاکم مکران" حکیم بن جبلة را به هند فرستاد تا آن سرزمین را شناسایی کند، حکیم ابن جبلة بعد از برگشت چنین گزارش داد: "آب آنجا تیره است و میوه آن مقاتل و ترش و زمین سنگلاخ است و گل او شوره. اگر لشکر اندک رود، زود ضایع شود و اگر حشم کثیر و بیشتر روند، گرسنه مانند و هلاک شوند." و عثمان از لشکرکشی منصرف شد.

در زمان خلافت حضرت علی (ع) شخصی که گویا "تا غریب دهر" نام داشت، بمروز سند روانه شد و در سال ۳۸ هجری پیروزمندانه پیشروی کرد، تا ناحیه "کبکانان" رسید و لشکر اسلام تکبیرگویان آن ناحیه را فتح کرد و عده‌ای مسلمان شدند. این لشکر تا سال ۱۴۰ هجری در آنجا باقی ماند، تا خبر شهادت حضرت علی (ع) بآنها رسید و ناگزیر به مکران بازگشت.<sup>۲</sup>

در عهد خلافت معاویه عبدالله سوار بولایت سند گسیل شد، اما خود وی کشته شد و سپاه شکست خورده به مکران بازگشت.<sup>۳</sup> خلاصه، از آن پس مسلمانان چندین بار بآن سرزمین لشکرکشی کردند اما کاری از پیش نبردند، تا اینکه در عهد خلافت و لیث بن عبدالملک، حجاج بن یوسف که والی عراق بود، سرانجام داماد و پسر عموی خویش محمد بن قاسم را بآن دیار فرستاد و بوی دستور داد که سپاهیان وی از طریق فارس و شیراز بسرزمین سند برود. محمد بن قاسم در سر راه خویش محمد هارون حاکم مکران را هم با خود به سند برد. بدیهی است که در این لشکرکشی تعداد زیادی از ایرانیان فارس و مکران هم شرکت دارند، بهرحال در این لشکرکشی شهر مهم "دبیل" فتح شد و از آنجا غنایم بسیاری بهزینه حجاج فرستاده شد.<sup>۴</sup> با فتح دبیل در سال ۷۳ هجری راه برای پیشروی لشکر اسلام باز شد و نواحی سند از جمله مولتان، قنوج و... (پاکستان امروزی) بتصرف

## در هنگام حمله مغول، گروهی از شعرا و علما از ایران رهسپار هند شدند و مخصوصاً در شهر لاهور که مرکز ادب فارسی به شمار می‌رفت روی آوردند.

در عهد غزنویان سلطان محمود غزنوی با اسم جهاد، در دهه آخر قرن چهارم هجری، طی حملات متعددی بخش بزرگی از سرزمین هند را بقلعرو حکومت خود اضافه نمود<sup>۱۱</sup> و اعقاب وی با اینکه حکومت خود را در ایران بزرگ از دست داده بودند، لیکن تا مدت‌ها در قسمتهایی از پاکستان امروزی بفرمانروایی خود ادامه دادند و حکومت آنها باعث نشرو گسترش زبان فارسی گردید. سرانجام آخرین پادشاه این سلسله که خسرو شاهین بهرام شاه نام داشت، در سال ۵۵۵ هجری در زندان غوریان فوت کرد.<sup>۱۲</sup> حکومت غوریان هم که بر ویرانه حکومت غزنویان بنا شده بود، چه در فتوحات و چه در نشر زبان فارسی، دنباله روش غزنویان را در پیش گرفت، تا اینکه در سال ۵۸۹ هجری یکی از غلامان غوریان بنام "قطب الدین ایبک" دهلی را فتح کرد و پس از چندی خود با استقلال رسید. این شخص که در تاریخ هند و پاکستان بشجاعت و لیاقت و سخاوت شهرت دارد، مدت بیست سال حکومت کرد.<sup>۱۳</sup> اما چون جانشین لایقی نداشت، یکی از امرای وی بنام "شمس الدین التمش" به دهلی آمد و پادشاهی نشست و از آن ببعد مملکت هند بچهار بخش تقسیم شد. دهلی بوی تعلق گرفت و ملتان و نواحی اطراف آنرا ناصرالدین قباچه تحت نفوذ خود درآورد. بخشی از بنگال را هم ملوک خلیج بحیطه خود درآوردند. لاهورو دیگر نواحی پنجاب را هم گماشتگان تاج الدین ایلدز تسخیر نمودند. پس از چندی شمس الدین التمش و بعد از وی پسرش ناصرالدین محمود بر رقبای خود پیروز شدند و سرانجام در سال ۶۲۵ هجری خاندان شمس الدین التمش بر بیشتر نواحی هند چیره شدند.<sup>۱۴</sup> در اوایل قرن هفتم هندوستان هم از هجوم مغولان در امان نماند و شهر لاهور واقع در پاکستان در سال ۶۳۹ ویران شد. اما بعد از مدتی بدست غیاث الدین بلبن آباد گردید.<sup>۱۵</sup>

سرانجام این سرزمین در قرن هشتم هجری بدست امیر تیمور فتح شد و از این تاریخ ببعد شبه قاره هند و پاکستان تحت حکومت امرای خاندان تیموری بود، تا اینکه در سال ۹۳۲ هـ / ۱۵۲۶ م حکومت مستقل بابریان یا تیموریان بدست یکی از اعقاب تیمور بنام ظهیرالدین بابر تأسیس گردید (همان کسی که مسجد بابری را بنا کرد که متأسفانه اخیراً، چنانکه اطلاع داریم، بدست هندوهای افراطی ویران شد. و ریشه آنرا می‌باید در دوران حکومت استعمارگر انگلیس جستجو کرد که خود نیاز بمقاله تحقیقی جداگانه‌ای دارد، اما لازم می‌دانم که همینجا اشاره کنم که هیچ سندی در دست نیست که بابر، پادشاه مسلمان تیموری، معبدی را خراب و بجای آن مسجدی را بنا کرده باشد. اگر این تهمت بفردی چون سلطان محمود غزنوی زده می‌شد، جای تعجب نبود، اما از شخص فرهنگ دوستی چون بابر غیر ممکن است.) و درخشانترین دوره حکومت اسلامی در هند بوجود آمد و چنانکه بعد بدان اشاره می‌کنیم، دربار پادشاهان این سلسله همیشه مرکز تجمع شاعران و نویسندگان فارسی گوی بود. از معروفترین پادشاهان این دودمان می‌توان از همایون، اکبر، جهانگیر و شاه جهان نام برد. حکومت بابریان درهند مقارن بود با حکومت سلسله صفویه در ایران.<sup>۱۶</sup>

در قرن ۱۷ میلادی که کم کم پای کمپانی هند شرقی باین سرزمین باز شد، حکومت بابریان هم بتدریج رو بزوال نهاد و سرانجام بعد از مرگ اورنگ زیب (۱۱۱۸ هـ) هر چند که این پادشاه وحدت بیسابقه‌ای به هند داده بود، اما از یک طرف عصر انحطاط ادب فارسی در شبه قاره بود، و از طرفی هم چون جانشین لایقی نداشت، قلعرو وی رو بتجزیه می‌رفت و خصوصاً امیران سیک و هندو هم فرصت را غنیمت شمردند و بر ضد حکومت مرکزی قیام کردند.<sup>۱۷</sup> بعد از مرگ بهادر شاه ظفر، آخرین پادشاه بابری، که در واقع قدرتی هم نداشت، دولت بریتانیا عملاً بر سرزمین هندوستان مسلط شد، اگر چه در دوره استیلای انگلیسیها گاهگاهی شورشهایی از طرف مسلمانان بعمل می‌آمد (از جمله می‌توان جنگهای نیپو سلطان، آن قهرمان شیعه مذهب را با اشغالگران بریتانیایی نام برد که مدتها در جنوب هند از خود دلآوریها نشان داد.) ولی متأسفانه این قیامها چندان موفقیت‌آمیز نبود و سرانجام بعد از جنگ جهانی دوم که بظاهر دست انگلیسیها از شبه قاره کوتاه گردید، این سرزمین بدو کشور هند و پاکستان تقسیم شد.<sup>۱۸</sup>

۲ - روابط فرهنگی هند و پاکستان: گرچه روابط فرهنگی مردم ایران بزرگ و شبه قاره هند و پاکستان سابقه چندین هزار ساله دارد و ریشه آن هزاره دوم قبل از میلاد مسیح می‌رسد، یعنی زمانی که اقوام آریایی با هم می‌زیستند و دارای فرهنگ مشترکی بودند اما بتدریج بر اثر بعد مکان و زمان کم کم از هم فاصله گرفتند، تا اینکه با ظهور دین مبین اسلام بار دیگر، اما بنحوی دیگر، این ارتباط فرهنگی رو

بگسترش نهاد و خوشبختانه این ارتباط فرهنگی در طول تاریخ اسلام رو بگسترش بوده و هست و هر چند در دوران استعمار انگلیس تا حدی این روابط رو بضعف نهاد، اما از طرفی با ظهور کشوری مسلمان بنام پاکستان و از طرفی هم بر اثر انقلاب اسلامی ایران امیدست که شاهد گسترش هر چه بیشتر این روابط ریشه دار تاریخی باشیم. بقول مولانا:

هر کسی که دور ماند از اصل خویش

درخشانترین دوره همبستگی  
ایران با شبه قاره در عهد  
سلسله با بریان  
(۹۳۲-۱۲۷۴هـ) به صحنه  
ظهور رسید.

باز جوید روزگار وصل خویش  
از آنجا که هر محقق که می خواهد درباره ریشه تاریخی نفوذ اسلام در شبه قاره هند و پاکستان تحقیق کند، نمی تواند روابط فرهنگی ایران را با شبه قاره از نظر دور بدارد، ناگزیر ما هم برای روشن شدن این مسأله می باید به همبستگی فرهنگی بین این دو ملت اشاره کنیم. زیرا که بنظر نگارنده مهمترین عامل گسترش اسلام در شبه قاره همین روابط فرهنگی وادی ایران بزرگ با هند و پاکستان بوده است و چنانکه بآن خواهیم پرداخت، در واقع اسلام بیشتر از طریق ایران و ایرانیان بشبه قاره راه یافته است و اصولاً اسلام همراه با گسترش زبان فارسی در شبه قاره گسترش یافته است. این نکته هم بسیار قابل اهمیت است که از زمان موجودیت کشور مسلمان پاکستان تاکنون نه تنها آن کشور روابط فرهنگی مستحکمی با ایران داشته، بلکه در هر موقعیت موضع سیاسی خوبی هم نسبت بهما نشان داده است، چنانکه این موقعیت در جهان کنونی کمتر بین دو کشور یا دو ملت دیگر دیده شده است.

پیش از این گفتیم که در میان سپاهیان محمد بن قاسم ثقفی گروهی از سربازان فارس و مکران بوده اند و وجود این سربازان ایرانی خود عامل مهمی می تواند باشد برای ترویج دین اسلام در میان مردم عادی سند و هند. از زمانی که سند بدست مسلمانان فتح شد، شهر مولتان مدّت دویست سال مرکز حکومت مسلمانان شد و این شهر اولین شهر شبه قاره است که بر طبق اسناد موجود تمدن و زبان ایرانی (در قرن چهارم هجری) در آن موقعیت خاصی داشته است، چنانکه ابن حوقل مؤرخ و جغرافی دان عرب زبان می نویسد، زبان مردم منصوره و ملتان عربی و سندی است و زبان اهل مکران، مکرانی و فارسی است.<sup>۱۹</sup> (مکران = بلوچستان امروزی). اما استخری مؤرخ و جغرافی دان ایرانی چنین می نویسد: "زبان اهل مکران فارسی و مکرانی است و در مولتان زبان فارسی را می دانند و لباس ایشان ایرانی است."<sup>۲۰</sup>

در دوران حکومت عباسیان اصولاً امیرانی که بحکومت سند گسیل می شدند، ایرانی بودند پیش از این بدو نفر آنها یعنی یعقوب لیث و برادش عمرو لیث صفاری اشاره کردیم و اگر این امرا بمانند یعقوب لیث بزبان فارسی هم علاقه داشتند، باعث نفوذ زبان فارسی در سند می شدند.<sup>۲۱</sup> حکمرانانی هم که از نژاد ایرانی نبودند، چون تربیت شده

ورودی مسجد زنان، دهلی - هندوستان





است. ۲۳

بجز دو گروه امیران و سخنوران مساعی علما و عرفا را هم در ترویج اسلام و گسترش زبان فارسی نباید نادیده گرفت. گرچه خدمات این گروه سوم غالباً خارج از حوزه رسمی درباری بوده است، ولی بنظر می‌رسد که خدمات اینها بفرهنگ اسلامی و ایران پیش از دو گروه دیگر باشد. برای مثال نخستین کتاب عرفانی بزبان فارسی بنام "کشف المحجوب" بوسیله شیخ علی بن عثمان هجریری در ناحیه پنجاب هند برشته تحریر در آمده است. ۲۴ آرامگاه این عارف نامی در شهر لاهور هم اکنون بزرگترین زیارتگاه مسلمانان پاکستان است و کمتر کسی است که این شخصیت بزرگوار را که در آن ناحیه به "دانا گنج بخش" شهرت دارد، نشناسد و یا بدرگاه و آستانه وی نیاز نبرد. ۲۵ ملاحظه می‌شود که نخستین تذکره یا تاریخ ادبیات بزبان فارسی، نخستین کتاب عرفانی بزبان فارسی و ترجمه "کلیله و دمنه" فارسی و صدها اثر گرانبهای دیگر فارسی، همه در آن دیار و بخصوص در سرزمین پاکستان امروزی تدوین و تألیف یافته‌اند.

خلاصه کلام آنکه غزنویان حدود صد و هفتاد سال بر آن دیار فرمانروایی کردند و پس از آنها شهاب‌الدین غوری (غور

محیط ایرانی بودند، در ترویج زبان فارسی کمتر از امرای ایرانی الاصل عمل نمی‌کردند. چنانکه در سال ۴۱۷ هـ که حکومت غزنویان بر شهرهای پشاور، لاهور و مولتان آغاز می‌شود، زبان فارسی اهمیت بیشتری پیدا می‌کند. امیرانی هم که از جانب حکومت غزنویان بسایر بلاد رفتند، در مقر حکومت خویش درباری همچون امرای ایرانی ترتیب می‌دادند و در تکریم شاعران فارسی زبان می‌کوشیدند. از جمله این شاعران می‌توان مسعود سعد سلمان و ابوالفرج رونی را نام برد. رونق شعر و ادب فارسی در زمان بهرام شاه (۵۱۲ - ۵۳۷ هـ) بدرجه کمال خود رسید و در این دوره کتاب معروف کلیله و دمنه بوسیله ابوالمعالی بفارسی در آمد. ۲۶

این امر که همه فارسی زبان بودند، پرورش سامانیان در دربار خود جمعی از علما و سخنوران فارسی گوی را جمع کرده بودند و این گروه خصوصاً در شهر لاهور برای ترویج زبان فارسی تألیف اساسی داشتند، مثل ابوالنجم وزیر شبانی، ابونصر فارسی، هبة الله و ابوالفرج رستم. در کتاب معروف "لباب الالباب" هم که قدیمی‌ترین کتاب تذکره بجای مانده بزبان فارسی است و بدست سدیدالدین عوفی در سال ۶۱۸ هـ در آن دیار تألیف شده، نام گروهی از شعرا و نویسندگان شهر لاهور و نمونه‌هایی از اشعار آنها آمده

ناحیه‌ایست در اطراف هرات، خراسان قدیم) در سال ۵۸۲ هجری شهر لاهور را فتح کرد و به حکومت رسید. ۲۶ در عهد غوریان دهلی نیز جزء حکومت اسلامی در آید و زبان فارسی در آن نواحی هم رواج یافت. در زمان حکومت قطب الدین ایبک غوری و ناصرالدین قباچه و شمس‌الدین التمش شاعران و دانشمندان فارسی زبان گرامی بودند و این پادشاهان در ترویج زبان فارسی علاقه خاصی داشتند. ناصرالدین قباچه در شهر "اوج" پایتخت خود که امروزه قصبه‌ای در نزدیک بهاولپور پاکستان است، مشوق علما و سخنروانی از جمله سدیدالدین عوفی و مناج‌الدین سراج جوزجانی (صاحب طبقات ناصری) بود. ۲۷

در همین عصر علی بن حامد بن ابوبکر کوفی کتاب خود را بنام "چپنامه یا فتحنامه سند" بزبان فارسی در آورد. از شعرای معروف این عهد هم می‌توان از فضل بخارایی، ضیاءالدین سنجر (سنجری)، شمس‌الدین محمد بلخی و فضل مولتانی نام برد. علاوه بر این اقامت عراقی، شاعر معروف ایرانی هم در مولتان سبب رونق عرفان اسلامی و ادب فارسی گردید. ۲۸

التمش نیز همانند دیگر امرا بزبان فارسی عشق می‌ورزید. در دربار او بسیاری از شاعران و دانشمندان فارسی گوی گرد آمده بودند و زبان فارسی روز بروز در دهلی رونق می‌گرفت. در این عهد دهلی خرد یکی از مراکز مهم سلسله چشتیه درآمد و صوفیان چشت یکی از عوامل بسیار مؤثر در ترویج اسلام و زبان فارسی بودند و ما در جای خود بخدمات این سلسله اشاره خواهیم کرد. ۲۹ در اینجا تنها این تذکر لازم است که امیر خسرو دهلوی، بزرگترین شاعر فارسی گوی شبه قاره که به "طوطی هند" شهرت دارد، از وابستگان بهمین سلسله چشتیه بود.

مولتان هم، چنانکه گفتیم، از قرن سوم و چهارم هجری مرکز مسلمانان ایرانی شده بود. در زمان سلطان غیاث‌الدین بلبن و پسرش علاءالدین محمد شهید (۶۷۸-۶۸۳) نیز دربار مولتان یکی از مراکز همده ادب فارسی بشمار می‌رفت. در همین عهد از سعدی شیرازی هم بارها دعوت شد که به مولتان آید و حتی گفته‌اند که علاءالدین محمد شهید می‌خواسته است تا برای شیخ شیراز خانقاهی هم بسازد. ۳۰ هارث شهر بهاء الدین زکریای مولتانی، پیرو استاد فخرالدین عراقی نیز در همین دوره بساط ارشاد و هدایت گسترده بود. ۳۱

از لحاظ فن معماری نیز شهر مولتان دارای آثار و بناهای بی‌نظیری است که همه از سبک معماری و هنر اسلامی و ایرانی ریشه گرفته است، مثل بنای مقبره شمس‌الدین سبزواری و مقبره شاه یوسف گردیزی و مجموعه مقبره شیخ بهاءالدین زکریا که به وسیله خود وی بنا نهاده شده است و چند آرامگاه دیگر و مساجد قدیمی شهر مولتان از این جمله است. ۳۲

در عهد غزنویان، سلطان  
محمود غزنوی  
در دهه آخر قرن چهارم  
هجری، طی حملات متعددی  
بخش بزرگی از سرزمین هند  
را به قلمرو حکومت خود  
اضافه نمود و اعقاب وی با  
وجود این که حکومت خود را  
در ایران بزرگ از دست داده  
بودند، لیکن تا مدت‌ها در  
قسمتهایی از پاکستان امروزی  
به فرمانروایی خود ادامه دادند  
و حکومت آنها باعث نشر و  
گسترش زبان فارسی گشت.

در قرن هشتم هجری نه تنها ناحیه سند و پنجاب یا پاکستان امروزی، بلکه اقصی نقاط شبه قاره هم از جمله بنگال با ایران بزرگ ارتباط فرهنگی مستحکمی داشت. چنانکه در عهد غیاث‌الدین اعظم شاه ابن اسکندر، پادشاه بنگال، از آنجا که وی پادشاهی ادب پرور و شعر دوست بود، حافظ شیرازی را بآن دیار دعوت کرد، هر چند که حافظ موفق بسفر به بنگال نشد، لیکن در ضمن غزلی معروف که چند بیت آن در ذیل می‌آید، بدان سفر اشاره کرده است. ۳۳

"ساقی حدیث سرو و گل و لاله می‌رود  
وین بحث با ثلاثة غساله می‌رود

شکر شکن شوند همه طوطیان هند

زین قند پارسی که به بنگاله می‌رود

\*\*\*

حافظ زشوق مجلس سلطان غیاث دین

غافل مشو که کار تو از ناله می‌رود ۳۴

در هنگام حمله مغول گروهی از شعرا و علما از ایران رهسپار هند شدند و مخصوصاً در شهر لاهور که مرکز ادب فارسی بشمار می‌رفت، روی آوردند که از جمله می‌توان از قانع طوسی، عوفی و نیز پدر امیر خسرو دهلوی نام برد. هر چند که خود لاهور هم از هجوم مغولان در امان نماند، اما

## رونق بازار زبان فارسی تا بدانجا بود که حتی پادشاهانی مانند همايون و اکبر هم افتخار می کردند که به فارسی شعر می گویند.

چندی بعد بدست سلطان غیاث الدین بلبن رونق خود را از سر گرفت و یکی از مراکز عمده تمدن ایران و ادبیات فارسی گردید.<sup>۳۵</sup>

اما در کشمیر گسترش اسلام و فرهنگ ایران زمین بیشتر مرهون دانشمندان و عرفایی چون میر سید علی همدانی است. وی در سال ۷۲۰ بشبه قاره هند آمد و با هفتصد خانوار از مسلمانان هندی در کشمیر مقیم شد و خانقاهی در علاءالدین پوره کشمیر پی افکند.<sup>۳۶</sup> بعد از وی پسرش سید محمد کار پدر را دنبال کرد.<sup>۳۷</sup>

شهاب الدین کشمیری و جانشین او قطب الدین که هر دو ایرانی بودند و شعر شناس و فرهنگ دوست، در کشمیر هم مدارس و خانقاهی تأسیس کردند و هم در ترویج اسلام و زبان فارسی کوشیدند.<sup>۳۸</sup> بتدریج فرهنگ ایران اسلامی در کشمیر چنان تأثیر کرد که کشمیر را ایران صغیر نامیدند، تا جایی که امروزه با همه موانع موجود همه چیز را در کشمیر شبیه ایران می بینیم، از قیافه اشخاص گرفته تا رسوم زندگی و حتی نام بیشتر میوه ها و خوراکیها.

درخشانترین دوره همبستگی ایران با شبه قاره در عهد سلسله بابریان (۹۳۲ - ۱۲۷۴ هـ) بمنصه ظهور رسید. روابط فرهنگی ایران با شبه قاره درین دوره بیش از آنست که بتوان در یک یا چند مقاله گنجاند. تمهید سخن سرایان فارسی زبان در دربار بابریان گاهی بچند برابر سخن سرایان دربار صفوی در اصفهان میرسید. تمهید کتابهای خطی که ازین زمان باقی مانده است و در کتابخانه های هند و پاکستان موجود است - با اینکه دیگر ادبیات فارسی در آنجاها از رونق افتاده است - بیش از کتب خطی موجود در ایرانست و گنجینه های کتابهای خطی فارسی نسبت بکتب خطی سایر السنه مقام اول را داراست و این خود دلیل بر عظمت گسترش و نفوذ فرهنگ ایران اسلامی در شبه قاره است. همچنین درین عصر دهها فرهنگ و لغت نامه از قبیل برهان قاطع، فرهنگ جهانگیری و فرهنگ آندراج که قبل از لغت نامه دهخدا کاملترین لغت نامه فارسی بود، برشته تحریر دوآمد.

روابط فرهنگی در تمام زمینه ها وجود داشت و تنها منحصر بگسترش زبان فارسی و یا رسمی بودن این زبان نبود. از نظر فن معماری از مسجد بابر پی گرفته تا مساجد جامع لاهور و دهلی واگره و دهها مسجد دیگر و خصوصاً بنای عظیم و باشکوه تاج محل که چون نگینی در میان آثار باستانی اسلامی و غیر اسلامی هند و پاکستان می درخشد، همه و همه ریشه در فرهنگ ایران اسلامی دارد.

رونق بازار زبان فارسی تا بدانجا بود که حتی پادشاهانی مانند همايون و اکبر هم افتخار میکردند که به فارسی شعر گویند. دربار این پادشاهان مجمع شعرا و سخن گویان فارسی بود و بسیاری از شعرای ایرانی نیز که دیگر در ایران کالایشان کمتر خریداری داشت، بآن دیار رو می آوردند و از فراخی نعمت وصله ها بهره ور میشدند. در همین عهد بود که در ایران و هند در میان شعرا سبکی خاص پیدا شد که امروزه بسبب هندی و گاهی هم اصفهانی شهرت دارد.<sup>۳۹</sup>

از شعرای دربار اکبر شاه میتوان از ملک الشعرا فیضی، عرفی شیرازی، نظیری نیشابوری و باباطالب اصفهانی نام برد. دربار جهانگیر هم مرکز اجتماع شاعران بود و خود وی هم شعر میگفت و این بیت ازوست:

ما نامه ببرگ گل نوشتیم شاید که صبا بلو رساند  
در دربار جهانگیر شاعرانی چون ملک الشعرا، طالب آملی و حیاتی گیلانی زندگی میکردند و علاقه وی بشعر باعث شد که امیران درباری هم بشعر روی آورند. میرزا غیاث الدین تهرانی پدر نور جهان، زن جهانگیر، از جمله این افراد بودند.<sup>۴۰</sup> شاه جهان هم بشعر فارسی عشق می ورزید و شعری چون قدسی مشهدی و کلبم کاشانی و صائب تبریزی و غنی کشمیری در عهد وی میزیستند و از خوان اینام وی بهره مند میشدند. علاوه بر جنبه ادبی در عهد این پادشاه بزرگترین آثار معماری ایرانی اسلامی هم در شهر آگره هند ساخته شد و تاج محل بدستور شاه جهان برای آرامگاه زن محبوبش یعنی ملکه ممتاز محل بدست یک نفر ایرانی ساخته شد. این بنای شگفت انگیز، چنانکه اشاره شد، از مهمترین آثار تاریخی شبه قاره هند است.<sup>۴۱</sup>

عهد اوردنگ زیب در واقع عصر انحطاط ادبی بود. هر چندوی منصب ملک الشعرا را منسوخ کرده، لیکن در شهرهای مختلف هند امرای محلی به حمایت شعرا می پرداختند و آخرین پادشاه سلسله بابریان هم گرچه خود قدرتی نداشت، اما شاعر و ادب دوست بود.<sup>۴۲</sup>

بطور کلی اکثر شاهان بابری که زبان مادریشان فارسی بود، نه تنها عشق و علاقه بشعرا و ادیبان نشان میدادند، بلکه در میان آنها شاعران و نویسندگان بزرگی هم بودند. مثلاً داراشکوه پسر شاه جهان که شاهزاده دانشمند و عارف مسلکی بود، چند کتاب در زمینه عرفان ازو باقی مانده است و همچنین وی کتاب بسیار معروف "اوپانشاد" را هم از زبان هندی به فارسی ترجمه کرد که اخیراً در ایران به چاپ رسیده

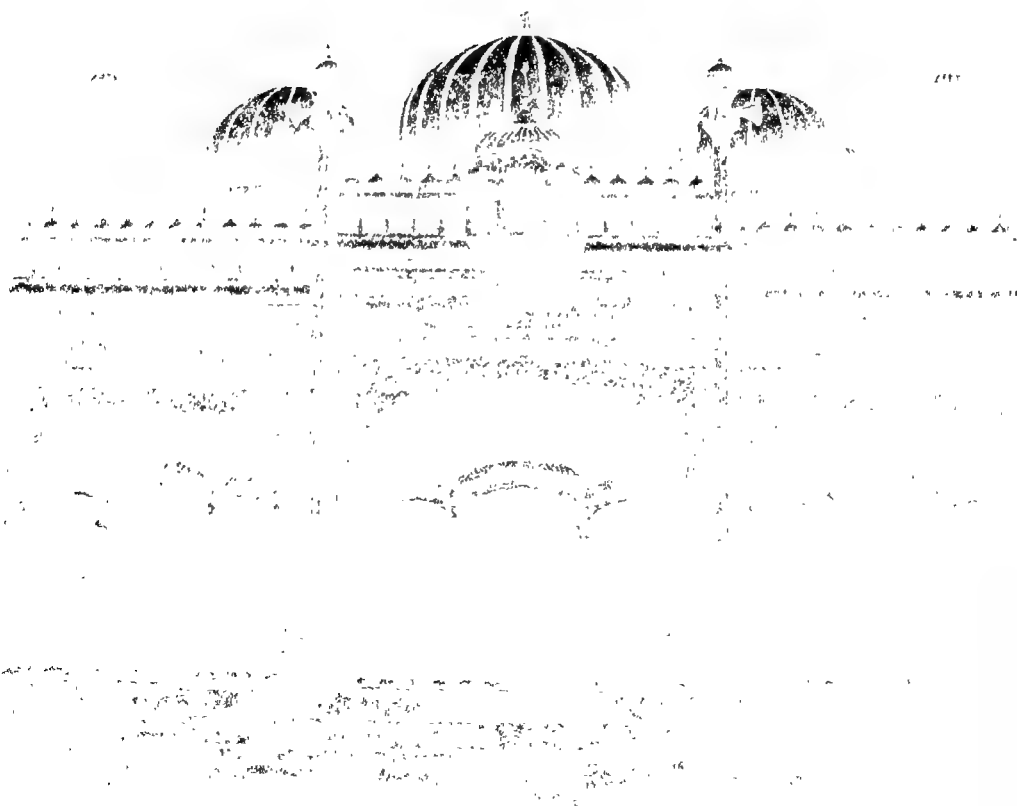
فارسی کاسته شود تا خلایق ایجاد گردد و در نتیجه هم زبان انگلیسی جای خالی زبان فارسی را بگیرد و هم، چون زبان فارسی مهمترین عامل پیوند مردم مسلمان هند با سایر مسلمانان خصوصاً با مردم ایران بزرگ (ایران، افغانستان و ماوراءالنهر) بود، این ارتباط و پیوند گسسته شود. بدبختانه چنین هم شد، چنانکه امروز آثار زبان فارسی را باید در قفسه‌های متروک کتابخانه‌ها دید و پا بر روی سنگ قبرها جستجو کرد. بهر حال:

درد این هجران و این خون جگر  
این زمان بگذار تا وقتی دگر  
از شاعرانی که درین عهد میزیستند و خود شاهد اضمحلال

است. گذشته از امرا و شاهزادگان تعدادی از بانوان حرم بابریان هم بزبان فارسی عشق می‌ورزیدند. دختر خود بابر شاه بنام "گل بدن بیگم" کتابی بنام "همایون نامه" نوشت.<sup>۲۳</sup> دختر اورنگ زیب هم که "زیب النساء" نام داشت، ادیب و شاعر بود و "مخفی" تخلص میکرد، چنانکه میگوید:

در سخن مخفی شدم مانند بو در برگ گل  
میل دیدن هر که دارد، در سخن بیند مرا<sup>۲۴</sup>  
از وی دیوانی هم بجای مانده است.

متأسفانه در زمان تسلط انگلیسها سیاست چنان بود که بترویج زبانهای بومی هند پردازند.<sup>۲۵</sup> و هدف آنها هم این بود که بهر ترتیب با تقویت زبانهای محلی از رونق زبان



خاندان بابری و روی کار آمدن حکومت بیگانه بریتانیا بودند، میتوان از میرزا اسدالله غالب (متوفی ۱۲۸۵ هـ) یاد کرد. در میان اشعار غالب بقصایدی بر میخوریم که خطاب به فرماندهان انگلیسی سروده شده است و این میرساند که در میان انگلیسها هم افرادی بوده‌اند که لطف و شیرینی شعر فارسی را درک میکرده‌اند و یا بعنوان تبلیغ سیاست مرموز خود آنرا سلاسی مؤثر میدانسته‌اند.

غالب گرچه در آغاز بزبان اردو ۲۶ شعر میگفت، اما بعد از مدتی بزبان فارسی روی آورد و فارسی را بر اردو ترجیح داد، چنانکه خود میگوید:

فارسی بین تا بیتی نقشهای رنگ رنگ

بگذر از مجموعه اردو که بیرنگ من است ۲۷  
سخن کوتاه کنم و با ذکر از علامه اقبال لاهوری این بحث را به پایان رسانم، شاعری که به ایران عشق و علاقه وافر داشت. چنانکه خود میگوید:

محرم رازیم با ما رازگو

آنچه میدانی زایران بازگو

\*\*\*

نوای من بمجم آتش کهن افروخت

هرب زلفه شوقم هنوز بیخبر است  
شاعری که در دوره‌ای میزیست که زبان اردو عملاً  
جانشین زبان فارسی شده بود. اما این زبان اردو نمی‌توانست  
جوابگوی افکار و اندیشه او باشد، چنانکه میگوید:

پارسی از رفعت اندیشه‌ام

در خورد با فطرت اندیشه‌ام

\*\*\*

گرچه هندی در عذوبت شکر است

طرز گفتار دری شیرین‌تر است  
این بود که اقبال بزبان فارسی روی آورد و حتی در  
روزهای واپسین دم زندگی هم زبان فارسی را فراموش نکرد  
و این دو بیت را که از سرودهای خود اوست در لحظه آخر  
حیات خویش میخواند (در ضمن این دو بیت نشان دهنده  
فکار دینی وی نیز هست):

سرود رفته باز آید که ناید

نسیمی از حجاز آید که ناید

سر آمد روزگار این فطری

دگر دنانی راز آید که ناید ۲۸

۳ - سهم هرقا و بزرگان دین در ترویج اسلام:  
بیشتر مورخان که درباره انتشار دین مبین اسلام در شبه قاره  
هند سخن گفته‌اند، دانسته یا ندانسته آنرا مدیون پیروزیهای  
نظامی معرفی کرده‌اند و غالباً ترویج اسلام را موهون کسانی  
دانسته‌اند که با هجوم نظامی بدین سرزمین روی آورده و  
دین خود را بفرزندان و اهقاب خود منتقل کرده‌اند. در نتیجه  
تصور عموم اینست که مردم از ترس قتل عام کسانی چون  
سلطان محمود غزنوی باسلام گرویده‌اند، اما حقیقت جز

این است. طبقه بسیار وسیعی از مسلمان شدگان آن نواحی  
بدون هیچ فشاری باراده خود باسلام ایمان آورده‌اند و تنها  
چیزی که خیلی پیش از هجوم نظامی مؤثر بوده است، روش  
مسالمت‌آمیز و متقاعد کننده بعضی از بزرگان اسلام بوده  
است. این مبلغان که اغلب هیچ نوع وابستگی حکومتی و  
درباری هم نداشته‌اند، یا بازرگانی بوده‌اند که از غرب شبه  
قاره بخصوص از ایران بزرگ (ایران - افغانستان...) به هند  
می‌آمدند و در ضمن تجارت در ترویج اسلام هم کوشا  
بوده‌اند، یا علما و عرفای پاک باخته و دل سوخته‌ای بودند  
که با روش عالمانه و عارفانه خود. مردم مستعدیده  
هندوستان را که اوضاع و احوال جامعه و دین هند و آنها را  
خارج از کاست (تبعیض طبقات اجتماعی) و طبقه قرار  
میداد، بسوی اسلام جذب و جلب کرده‌اند.

روی هم‌رفته جامعه اسلامی شبه قاره هند و پاکستان را  
میتوان بدو دسته تقسیم نمود:

- ۱ - اعقاب افراد غیر هندی (بیگانه) که بطرق گوناگون به  
هند مهاجرت کرده و اسلام را با خود باین سرزمین آورده‌اند.
- ۲ - بومیانی که تحت تأثیر جاذبه‌های مختلف اسلامی از  
یک طرف، و از طرفی بر اثر تبعیضهایی که دین هندو بر آنها  
تعمیل میکرد، باسلام گرویده‌اند.

- ۱ - فتوح البلدان، بلاذری ص ۳۱۵ و چچنامه، ص ۲۲، تاریخ  
گسترش اسلام، ص ۱۸۵. سرزمین و مردم پاکستان، ص ۱۲.
- ۲ - فتوح البلدان بلاذری، ۳۲۵، چچنامه، ص ۷۵، ۷۶، ۷۸.
- ۳ - فتوح البلدان، ۳۲۶، تاریخ یعقوبی ج ۲، ص ۱۶۸،  
چچنامه، ص ۷۹.
- ۴ - فتوح البلدان، ص ۳۲۶، بهمد، ترجمه تاریخ یعقوبی، ص  
۲۲۲. چچنامه، ص ۹۷ و ۱۰۳ - ۱۱۰، سرزمین و مردم  
پاکستان، ص ۱۲.
- ۵ - چچنامه، ۱۸۱، تاریخ بناکتی، ۲۳۱، احوال و آثار شیخ  
زکریای مولتانی، ص ۵.
- ۶ - تاریخ سیستان، ص ۲۲۸، تاریخ کامل ابن اثیر، ج ۱۲، ص  
۱۰۷، ۱۷۲، آثار و احوال غالب، ص ۸.
- ۷ - فتوح البلدان، ص ۳۴۲ - ۳۴۴.

- ۸- تاریخ بناکتی، ص ۱۱۷
- ۹- حبیب السیر، ج ۲، ص ۸۴
- ۱۰- تاریخ بناکتی، ص ۳۲۲
- ۱۱- تاریخ کامل ابن اثیر، ج ۵، ۳۲۱ به بعد. حبیب السیر، ج ۲، ص ۳۷۸، مسلمانان در نهفت آزادی هند، ترجمه آیه‌الله خامنه‌ای، ص ۱۲.
- ۱۲- حبیب السیر، ج ۲، ۶۰۹ به بعد، مسلمانان در نهفت آزادی هند، ص ۱۲.
- ۱۳- همان منابع فوق و نیز تاریخ بناکتی، ص ۳۲۲، ۳۲۹، ۳۳۶.
- ۱۴- حبیب السیر، ج ۲، ص ۶۱۳، ۶۱۷، احوال آثار شیخ زکریای مولتانی، ص ۶، (و نیز به تاریخ بناکتی و تاریخ فرشته مراجعه شود).
- ۱۵- تاریخ فرشته، ج اول، ص ۷۵
- ۱۶- زندگانی شاه عباس اول، ج ۱، ص ۲۱۶-۲۱۶.
- ۱۷- سرزمین هند، علی اصغر حکمت، ص ۵۵، ۵۶ آثار و احوال غالب، ص ۲۴.
- ۱۸- برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به "مسلمانان در نهفت آزادی هندوستان" ترجمه آیه‌الله خامنه‌ای.
- ۱۹- صورة الارض، ص ۳۲۵، احوال و آثار غالب، ص ۹
- ۲۰- مسالک الممالک، ۱۷۷- ۲۱- تاریخ سیستان، ص ۲۲۸، احوال و آثار غالب، ص ۸.
- ۲۱- تاریخ سیستان، ص ۳۲۸، احوال و آثار غالب، ص ۸
- ۲۲- از سنایی تا سعدی، ص ۴۸- ۵۲، سبک شناسی ج ۲، ص ۲۴۹، احوال و آثار غالب، ص ۹ به بعد.
- ۲۳- از سنایی تا سعدی، ۲۷، ۴۸، ۱۶۵، سبک شناسی ج ۳، ص ۳۶- ۳۸، سرزمین هند، ص ۸۵.
- ۲۴- سرزمین هند، ص ۶۴ احوال و آثار غالب، ص ۱۲.
- تاریخ ادبیات در ایران (دکتر صفا) ج ۲، ص ۸۹۳-۸۹۳.
- ۲۵- درباره سهم حرفا در ترویج اسلام و زبان فارسی مفصلتر سخن خواهیم گفت.
- ۲۶- تاریخ فرشته، ج اول، ص ۵۲، از فردوسی تا سعدی، ص ۱۳۷، احوال و آثار غالب، ص ۱۳.
- ۲۷- احوال و آثار غالب، ص ۱۵، فارسی‌گویان پاکستان، ص ۱۵.
- ۲۸- از سعدی تا جامی، ص ۱۷۲، تاریخ ادبیات در ایران ج ۳، ص ۵۶۱، احوال و آثار شیخ بهاء‌الدین زکریا، ص ۷.
- ۲۹- و نیز رجوع شود به کتاب "طریقه جشتیه در هند و پاکستان و خدمات آنها به فرهنگ اسلامی و ایران" تألیف نگارنده.
- ۳۰- از سنایی تا سعدی، ص ۲۱۲، ۲۱۳، سرزمین هند، ص ۸، احوال و آثار غالب، ص ۱۶.
- ۳۱- احوال و آثار شیخ بهاء‌الدین زکریا، ص ۷ تاریخ ادبیات (صفا)، ج ۳، ص ۵۶۷ به بعد.
- ۳۲- احوال و آثار شیخ بهاء‌الدین زکریا، همانجا.
- ۳۳- از سعدی تا جامی، ص ۳۸۱-۳۸۳.
- ۳۴- دیوان حافظ، چاپ قزوینی، ص ۱۵۲ و ۱۵۳.
- ۳۵- تاریخ فرشته، ج ۱، ص ۷۵ احوال و آثار غالب، ص ۱۸، تاریخ ادبیات صفا، ص ۷۷۳.
- ۳۶- بنا بود که در سال گذشته برای این شخصیت بزرگ ایرانی در همدان مجلس یزرگداشتی منعقد گردد، اما متأسفانه نمی‌دانم که به چه علت پتأخیر افتاد.
- ۳۷- تاریخ ادبیات، ص ۱۲۹۷، احوال و آثار غالب، ص ۱۹، چگونگی گسترش اسلام، ص ۶۱۸.
- ۳۸- مجله یغما، شماره ۸، سال ۱۳۳۰، ص ۳۳۹.
- ۳۹- تاریخ ادبیات دکتر شفق، ص ۵۵۵- ۵۶۴ و نیز سبک شناسی بهار، ج ۳، ص ۲۵۶ به بعد.
- ۴۰- تذکره نتایج الافکار، ص ۱۵۶- ۱۵۹، احوال و آثار غالب، ص ۲۲- ۲۳.
- ۴۱- علاوه بر تذکره‌های ادبی، بدائرة المعارف فارسی ذیل شاه جهان و تاج محل رجوع شود.
- ۴۲- دائرة المعارف فارسی، احوال و آثار غالب، ص ۲۴.
- ۴۳- فهرست کتابهای چاپی، ج ۱، ص ۳۴۱۱.
- ۴۴- احوال و آثار غالب، ص ۲۴.
- ۴۵- همان مآخذ ص ۲۵.
- ۴۶- زبان اردو که امروزه زبان رایج مسلمانان شبه قاره است و در پاکستان زبان رسمی، آمیخته‌ای است از زبان فارسی و هندی و از نظر گرامر و دستور هندی است، لیکن بیشتر لغات آن فارسی است. این زبان که بآن "ریخته" هم گفته‌اند، پایه و اساسش بوسیله سپاهیان (اردو) که از افراد مسلمان که غالباً هم فارسی زبان بوده‌اند و هندو تشکیل شده بود، ریخته شد. در حال حاضر در هند و پاکستان شاهر و یا ادیبی از توانایی بیشتری برخوردار است که بتواند از لغات فارسی بیشتری بهره‌مند شود.
- ۴۷- احوال و آثار غالب، ص ۳۸، دیوان غالب، لاهور، ص ۹۵.
- ۴۸- اقبال شرقی، ص ۳۹، مجله پاکستان مصور، سال ۱۳۵۶ ش، ص ۵۱.

طلحه رضوی، نویسنده مقاله حاضر، رئیس بخش  
سی جین کالج «آره» در ایالت بهار هند است و از  
پس که این مقاله توسط خود وی به فارسی نگاشته  
است از جهت نثر و شیوه نگارش با نثر معمول در  
رژ فارسی زبانان ایرانی الاصل تفاوتی دارد. نامه  
نگ بخاطر حفظ اصالت متن از تغییر لحن و ساختار  
آن پرهیز نموده و تنها به ویرایش فنی اقدام نموده  
ت.

از طلسم خاک طوفانِ سخن سحر است و بس  
نیست جز اعجاز هر جا سرمه‌ای دارد فغان

«میرزا عبدالقادر بیدل عظیم آبادی» در بین قهرمانان  
دیده وحدت وجود، مقام بسیار رفیع و شامخی دارد؛  
نکه از مطالعه عمیق آثار بیدل برمی آید، او در «وحدت  
ود» و «وحدت شهود» مغایرت پارینه و اختلاف  
پنه ظاهری را دور کرده و این عقده مشکل را واندوده  
ت. در پهنه تصوّف و فلسفه، این اقدام بیدل عجیب و  
بی مهم به شمار می رود.

ناجای نباشد اگر هر دو نظریه تصوّف، یعنی «وحدت  
ود» و «وحدت شهود» را مختصراً معرفی بنمایم:  
تعلیم همه ادیان و ملل این است که انسان خودش را  
اسد و خدا را بداند و رشته خودشناسی و خدادانی را  
مل بخشد. ما سوی الله فانی است و الله باقی. عالم و  
چه که در عالم است خلق شده است و آدمی اشرف  
لموقات است. در هر مذهب به خدا واصل شدن منظور  
سقصود حسابات است. جسم فانی را و روح را با  
چشمه اصلی و باقی آشنا کردن، تعلیم اساسی هر کیش  
وش روحانی است، ولی اینجا بنده را با فلسفه و اعتقاد  
لر مذاهب هیچ سر و کاری نیست.

بزرگترین عامل قوی که تصوّف اسلام را بر اساسی  
ق و محبت استوار ساخت، عقیده به وحدت وجود  
لذا همین که عارف خدا را حقیقت ساری در همه اشیا  
ود، ماسوی الله را عدم دانست، یعنی جز خدا چیزی

# وحدت وجود و شهود در کلام بیدل

دکتر طلحه رضوی



ندید و قابل شد به :

جمله معشوق است و عاشق پرده‌ای

زنده معشوق است و عاشق مرده‌ای

سعدی شیرازی می‌گوید:

به جهان خرم از آنم که جهان خرم ازوست

عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست

در حالی که کیفیت حقیقی صوفیه وسیعتر از عشقی

است که در این شعر سعدی می‌بینیم؛ زیرا فرق است بین

معشوقی که "همه عالم ازوست" و معشوقی که "همه عالم

اوست". ازین رو صوفیه دو گروه هستند، یکی را شهودی

و دیگری را وجودی می‌گویند. وحدت وجود به گفته

شیخ جامی این است که:

همسایه و همنشین و هم‌ره همه اوست

در دلتی گدا و اطللس شه همه اوست

در انجمن فرق و نهانخانه جمع

بالله همه اوست ثم بالله همه اوست

صوفیه طوری گفته‌اند که وجود یعنی هستی حقیقی

واحد. ولی این وجود دو رخ دارد: یکی ظاهر، دوم باطن.

یکی نور است که برای جمله عالم به مرتبه جان است؛ الله نور السموات و الارض، پرتوی از همین نور، وجود ظاهر است که در صورت ممکنات به نظر می‌آید. اصل مراسم و صنعت و فعل که در علم ظاهر باشد، همین وصف باطن است و حقیقت کثرت، وحدت صرف است؛ مانند حقیقت امواج که عین دریاست. از این رو همه کاینات تجلیات حق است و وجود این کثرت اعتباری از همین وحدت حقیقی است.

از طرف دیگر درباره وحدت شهود می‌گویند که وجود کاینات و ظهور صفات مختلفه ظل و عکس است از ذات و صفات واحد مطلق که در عدم منعکس و تجلی‌ریز می‌شود و این: ۱. صاحب ظل نیست بلکه مثال محض است، گویا به الفاظ شیخ علی حزین:

عکس یار است که دارد همه جا جلوه حزین

چهره‌پرداز در آئینه ایجاد یکیت

میرزا بیدل هر چند که نسباً از مغول بود و نیاکانش

سپاهی‌پیشه بودند، ولی او اثر پدر خود گرفت که در عین

جوانی ترک دنیا کرده و روش صوفیانه را برگزیده بود. پس

از مرگ پدر با عم خود میرزا قلندر که عارف و متصوف

بود، در مسایل صوفیانه دلچسپی ورزیده و در صحبت

بزرگان تصوف شمار که در بهار و اریسه زندگانی می‌کردند

از رموز حقیقت آگاه شده و به عشق حقیقی سرشار گشته

بود. بنابراین، در سایر کلام بیدل نفوذ جذبه عشق و

احساس عظمیت آدم پیداست. بیدل از مبدأ فیاض، ذهن

رسا و فکر فوق‌العاده گرفته بود. در ده سالگی مدرسه را

وداع گفت و به مطالعه و مکاشفه در خلوت خو کرده، از

مطالعات در آثار علما و صوفیان ربانیین مثل غزالی، ابن

عربی رومی، مجدد الف ثانی و نظایر آن بر مبلغ علم

خودش افزود. بیدل در مطالعه چگونگی ذات و صفات

حق تعالی و در مشاهده نفس خود، خیلی التفات نمود.

چه خوب می‌سراید:

یار را باید از آغوش نفس کرد سراغ

آنقدر دور متازید که فریاد کنید

این بود که بیدل در سلیک اشعار، گهرهای ناگفته

مضامین تصوف و عرفان را با زیبایی و فراوانی به هم آورده

است. اندیشه‌های عالی عارفانه یا صد لطف سخن ممزوج

گردید که طبع سلیم او احساسات و مدرکات ظریف

روحانی را به اسلوب خوب اظهار می‌دارد:

تا پری به عرض آمد موج شیشه عریان شد



پیرهن زیبی بالید دهر یوسفستان شد  
 ما هم از گلشن دیدار گلی می چیدیم  
 هر کجا آینه بینید زمایاد کنید  
 حلما می نویسند که صوفیه اسلام نیز با فلسفه یونان  
 آشنایی یافتند و "فلسفه نوافلاطونیان" را پرداختند. ولی  
 این قول خالی از صداقت است. بیدل نوافلاطونیت را  
 اهمیتی نمی دهد. از اوست:

هر چند به دانش از جهان افزونی  
 یا در پیری معلم گردونی  
 هرگاه به پیش کسی بری حاجت خویش  
 طفلی می زبیدت نه افلاطونی  
 در هر حال اساس این فلسفه نوافلاطونی، وحدت  
 وجود است، لکن گمراه هرگز به منزل نخواهد رسید. در  
 تصوف اسلام این عقیده ها مبنی بر قرآن و حدیث است و  
 صوفیه اسلام همیشه استنباطها و استدلالی اذعای  
 خودشان را از همین منابع زور و قوت می گیرند.  
 میرزا بیدل یک صوفی صافدل بود و در حدود  
 شریعت اسلامی زندگانی می کرد و در راه طریقت روحانی  
 نیز مرتبه بلندی را دارا بود. می بینیم که بیدل به اذکار و  
 اوارد روحانی صوفیانه آشنایی کامل و علاقه و تجربه  
 ذاتی داشت.

با اهل یقین لاف بیان نامردی ست  
 غیر از اظهار خاموشی دم کردی ست  
 تا آینه ای هست به پیش نظرت  
 گر پاس نفس نداری از بی دردی ست  
 ونفی اثبات که در منزل نخستین سلوک، ذکر مهم و شغل  
 خصوصی صوفیه است و در طریق سلاسل مختلف  
 بنوعیت فرقی دارد، بیدل به اشارت می سراید:  
 تا بهره اثبات توانی بردن  
 باید بر نفی خود قدم افشردن  
 یعنی چو حجاب در محیط تحقیق  
 تا پیرهن است غوطه نتوانی خوردن  
 بیدل برای محققان فیلسوف که از تجربه روحانی و  
 حقیقت الحقایق بی بهره هستند، نسخه مفید و عمل بسیار  
 نفع بخشی را تجویز می نماید. آنان که در بحث ذات و  
 صفات توانایی خود را ضایع کنند، مخصوصاً فلسفیان کور  
 باطن غرب که تجلیات انوار حقیقت محمدی (ص) را  
 نصیب ندارند، در محیط دل چرا غواصی بگیرند که گوهر  
 عشق به دست آورند. از اوست:

بیدل پی تحقیق من و ما بگذار  
 تفتیش تعینات اشیا بگذار  
 تا چند خوری عشوه اسما و صفات  
 بی ذات مقدس این هوسها بگذار

عارف به تماشای چمنزار کمال

چنانکه:

جز در قفس دل نگشاید پر و بال  
 هر چند ز امواج، قدم بردارد  
 از خویش برون رفتن دریاست محال  
 بیدل در اولین رباعی، تعینات را به ذکر آورده است.  
 می دانیم که درباره تعینات یعنی تنزلات سته و اعیان ثابت،  
 هزاران رسایل و کتب تحریر شده، ولی بیشتر مجمل و  
 تشنه مانده است.

در اصل، شریعت و طریقت شعبه ها جداگانه است و  
 هیچ توافق و هماهنگی ندارد. تعلیم حقیقت سرتی است  
 از اسرار الهی که برملا گفتن در هر زمان مورد زجر و  
 توبیخ، بلکه موجب گردن زدن می شود. طریقت، سراسر  
 علم سینه است و طریقت را با شریعت خلط دادن به ظاهر  
 خلط است و از اینجا در بحث تصوف اختلاف گوناگون  
 آغاز گیرد. منصور حلاج انا الحق گفت و رسید به دار، به  
 زبان حافظ شیرازی:

گفت آن یار کز و گشت سردار بلند  
 جرمش این بود که اسرار هویدا می کرد  
 پایزد بسطامی گفته است: "سَبْحانی! سَبْحانی! ما  
 اعظم شانی!" و ضربات خنجر دید. لذا تجاوز اهل طریقت  
 در حد شریعت به هر حال خطرناک است. فروغی  
 بسطامی که صوفی و اهل طریقت نبود نیز می گوید:

مردانی خدا پرده پندار دریدند  
 یعنی همه جا غیر خدا هیچ ندیدند  
 الغرض، در مبحث وجود و شهود، ذکر ذات و صفات  
 ناگزیر است و این امر مسلم است که ظهور ذات بدون  
 صفت ممکن نیست، مراتب ذات که در اظهار به نظر آمد  
 از شئون عبادت است. چون حق تعالی شانه بحاله  
 و باوصاف و بعد ذات غیر از تبدیل و تغیر و تعدد و تکرار  
 به صورت معلوم اظهار گرفت، وجود ظلی موانع معلوم  
 خلق باشد، ذات حق که در مرتبه تنزیه نامعلوم و ناقابل  
 علم است، چون در مظاهر عقیده و صور مختلفه ظهور  
 نماید در اصطلاح صوفیه "نزول" می کند و همین صداقت  
 عظیم را "تنزلات سته" می گویند. معلومات الهیه، تنزلات  
 سته، اعیان ثابت و خطرات خمس مرادات است. حواس  
 و قیاس و عقل عمومی را در این، بار نیست. پس از مراتب  
 الهیه و مراتب کونیه، مرتبه انسانی است. بدیهی است که  
 بالفعل عرفان ذات حق، خارج از امکان است. به گفته  
 شیخ اکبر ابن عربی: "کل الناس فی ذات الله حمقاء".  
 میرزا بیدل هم در نکات خود، نکته سی و پنجم مقرر است  
 که:

تحریر و تقریر مراتب اکثری، موافق فطرت عوام  
 است نه مطابق همت خواص، معنی مقام که خواص را  
 بی تکلف الفاظ معینتها منظور است و عوام با وجود ابضاح  
 بیان در فهم عبارت نیز معذور و رتبه کلام تا به حسیض  
 نقصان نرسد، طبع عوام را از جهل مطلق نرساند... از

حسن تحقیق تا کمال ذاتی جلوه ننماید، بر ضعیف نگاهانِ انجمن قصور، ظلم است و اگر جمال معنی از کیفیت اصلی رنگ نگرداند، بر لفظ آشنایان عالم صورت، ستم. درین صورت عالم مدرسه حال از ابجد دبستان قبل و قال منزله باید فهمید و رموز خلوتکده یقین از حرف و صوت محفلِ مبرا باید اندیشید. قطعه:

دل هر قطره گردابست غواص حقیقت را  
تأمل در بطن هر مرگرد صدبار می بیند  
تفاوت گر نباشد مقتضای ساز فطرت را  
چرا شکل دو پیکر چشم احوال پار می بیند  
مسئله ذات و صفات یا مسئله وحدت و کثرت در نزد  
صوفیان و فلسفیان از ابتدا قابل توجیه بوده است. طبقه  
عارفان در حل این عقده ها کنجکاوی و دلبستگی زیاد  
نمودند و موفق شدند. چنانچه صاحب اسرارالتوحید شیخ  
ابی سعید ابی الخیر می گویند: «مذتها حق را می جستیم گاه  
می یافتیم و گاه نه، اکنون خود را می جویم و نمی یابم،  
همه او شدیم و همه از او.»

بچون و چرا در شدم سالیان  
که چون این چنین و چرا آن چنان  
چو از خواب بیدار شد خفته مرد  
«به بیداری آسانترش گشت درد»  
(اسرارالتوحید، چاپ ایران، ص ۳۱۸)  
حضرت جامی در لایحه آخر کتاب خود مختصراً  
ولی جامع می نویسد که حق سبحانه تعالی را دو تجلی  
است: یکی تجلی عینی علمی که آن را «فیض القدس» نیز  
گویند و آن ظهور حق است بر خودش، بصور اعیان ثابته  
و استعداد آن، دوم تجلی شهودی و وجودی که «فیض  
مقدس» گفته می شود. یکی بر باطن متوجه است که آن را  
«عقل کل» گویند و دوم بر ظاهر بر صفت «نفس کل» که  
عَلَّتْ مستقیم ظهور موجودات می گردد. از اوست:

بشنو سخن مشکل و سزای مغل  
هر فعل و صفت که شد به اعیان ملحق  
از یک جهت آن جمله مضاف است به ما  
وز وجه دگر جمله مضاف است به حق  
میرزا بیدل را تخصیص این است که او هر دو عقیده را  
تطبیق داده و از دیدگاه صحیح و درست رهنمای دانسته  
است:

ذات دانستن و انکار صفت نادانی ست  
آشنای تو چرا سجده به بت هم نکند  
این دو نظریه در قرنهای پیشین معتقدان و پیروان  
بسیاری داشته و استحکام اساسی گرفته است. شیخ اکبر  
محمی الدین ابن عربی را امام مسلک وحدت وجود  
می شمردند و مجدد الف ثانی شیخ سراج محمدی را سر  
خیل روش وحدت شهود می گویند ولی این را هم نباید  
پنداشت که در هر دو مکاتب فکر یکجا نخواهد شد و اگر

یکی حق است، دوم باید الزاماً باطل باشد. همین است که  
شاه ولی الله محدث دهلوی در هماهنگی وحدت وجود  
و وحدت شهود سعی نمودند و در نامه ای به نام اسمعیل  
آندیدی، نظریات مختلف شیخ اکبر و شیخ مجدد را تطبیق  
داده اند.

مصنف رود کوثر شیخ محمد اکرام در بحث وجود و  
شهود به نتیجه ای رسید که، خود مجدد الف ثانی هم  
وحدت وجود را نفی نکرده و مقامی از مقامات صوفیه  
شمرده است که تحت وحدت شهودی می آید.

حق این است که در لا اله الا الله وحدت وجود پوشیده  
است و در محمداً رسول الله وحدت شهود آشکارا و پس  
از عرفان شهود باز منزل وجود حقیقی روی نماید و درین  
منزل سلوک، عارف حق فناء الله می گردد.

هرآن وجود که از خویشستن جدایی کرد  
مسلم است اگر دعوی خدایی کرد  
میرزا بیدل در بیان وجود و شهود نکته سنجی زیاد  
باریک بینی بسیار نموده و فهم صراحت بی مانند را راه داده  
است و چون او شاعری چیره دست بوده، اسلوب و پیرایه  
اظهار را دلنشین و موثر و شدید ساخته است:

چون هر چه هست در همه عالم همین منم  
مانند من در دو عالم از آنم پدید نیست  
بیدل از علوم متداوله عصر خود وقوف کلی  
می داشت. آشکار است که او از آن احادیث رسول مقبول  
که این موقف تصوف را تقریت می دهد، غافل نشده باشد.  
حدیث مروی از جابر، صحابه حضرت رسول (ص)  
است:

«قال صلى الله عليه وسلم: يا جابر ان الله تعالى خلق قبل  
الاشياء نور نبيك من نوره»  
و در حدیث معروف دیگر: «اول ما خلق الله نوري و  
الخلق الله كلهم من نوري و انا من نور الله»  
بیدل در قصیده نعتیه می سراید:

نداشت آئینه دهر آبروی صفا  
به صیقل کف پایت برآمد از زنگار  
تویی که باغ ربوبیت از تو دارد رنگ  
تویی که ساز الوهیت از تو بندد تار  
لذا تمامی اهل طریقت و سلوک، «حقیقت محمدی  
صلی الله علیه و سلم» را حقیقت عظمی می دانند و بدون  
عرفان این حقیقت، آشنایی ذات مطلقه محال است. به  
گفته مولانا جلال الدین بلخی:

ای که کردی ذات مرشد را قبول  
هم خدا در ذاتش آمد هم رسول  
با وجود آنکه الله تعالی شأنه بی همتا و بی مانند  
است، لیس کس مسئله شئی، قولی است مشهور که  
خلق الانسان علی صورته، آدم مظهر ذات خدا است.  
میرزا عبدالقادر بیدل صوفی، سخت کوش بود و از



اسرار هیونی و شیونی مرد آگاه. محیط اعظم مثنوی است خیلی مهم و پرارزش درباره رموز تصوف و عرفان که در بیست و چهار سالگی عمر بیدل به وجود آمد. بیدل در این مثنوی عظمت آدم را که آخرین مرتبه ظهور حقیقت لم یزلی است صراحتاً بیان می‌کند:

زلفظ محمد گر آگه شوی  
از افهم الحمد لله شوی  
شیونات ذات الله افعال او  
ظهور کلام الله اقوال او  
در افعال او از آیت کریمه  
مَا زَمَيْتَ اِذْ زَمَيْتَ وَلَا كُنَّ اللَّهُ  
و در اقوال او از آیت کریمه  
مَا تَنطَلِقُ عَنِ الْهَوَىٰ اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ  
بیدل در مثنوی عرفان می‌نویسد:

چیست آدمک تجلی ادراک  
یعنی آن فهم معنی لولاک  
احدیت بنای محکم او  
الف افتاده علت دم او  
دال او فقر اول و انجام  
که درو حد وحدتست تمام  
میم آن ختم خلقت جانم  
این بود لفظ معنی آدم  
بیدل در نکته‌ای از نکات آورده است:

"ساز حقیقت از دست مجاز پرستان بی اصول  
کمیگاه صد محسوس فریاد است و حسن معنی از نگاه لفظ  
آشنایان بی ادراک، غبارآلود یک عالم بیداد." جای بسیار  
شگفت این است که این نایفه و صوفی بیست و چهار  
ساله محض، چه طور از خمستان تصوف و طریقت سیر  
شده که در عالم سکر محرم راز پای درون میخانه گردید و  
در مشاهدات مکاشفاتی او از عالم ناسوت تا عالم لاهوت  
بی‌برده شد و روی نمود:

به میخانه غیب لاهوت مست  
به هم ساقی و باده و می‌پرست  
نی و نغمه و مطرب و دلستان  
پس پرده ساز وحدت نهان  
حدوث و قدم و ازل و ابد در بحث وحدت وجود  
ارزش اساسی دارد. بیدل گوید:

حدوث از کمال قدم کامیاب  
هم آفوش هم همجو کیف و شراب  
خرد رفته در نشئه زار احد  
ابد در ازل چون ازل در ابد  
جهان جمله یک قبله بی جهت  
خرابات کیفیت بی صفت  
و این بود که رموز حقیقت را ابراز می‌دهد:  
که آمد خم واحدیت به جوش

به مستان صلا زد به گلبانگ گوش  
چه گلبانگ یعنی همین من منم  
کز آواز هر خود نقاب افکنم  
به ذوق تماشه جهان گشته‌ام  
نهان کیست الگوی عیان گشته‌ام

یعنی به الفاظ حدیث قدسی:  
كُنْتُ كَثْرًا مَخْوِيًّا فَأَخْبَيْتُ أَنْ أُعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لَأُعْرِفَ  
بدین معنی بیدل در حمد خداوند عز و جل گوید که او  
تعالی شأنه کون و مکان را با حرف کن پیدا کرده است:

در آن زمان که نبود از زمانه آثار  
برون علم و عیان بود ذات او تنها  
به خویشتن نظری کرد و خود بخود بنمود  
حقیقت همه اشیا بذات خود تنها  
چه کنم غیب‌ها فضای جهان بیرنگی  
کدام جانب صحراها بساط من و ما  
زیک جوهر اقدیس بی قصور  
عدم خانه نه عرش یافت نور  
الله نور السموات و الارض بیدل این همه دانایی خود را  
فیض پیر مغان می‌گوید. چه شاهزاده می‌سراید:

به یک جلوه فیض پیر مغان  
شد این جمله اسرار مستی عیان  
در عیش میخانه مفتوح شد  
قدح دل، سبو جسم و می روح شد  
حالا از عالم تنزیه عالم تکوین هویدا شد:

به پیرایه خویش هر یک نهان  
همه بی نشان با وجود نشان  
نشد شعله هم محرم سوختن  
که هست از شی چهره افروختن  
دلش گفت اظهار و اخفا منم  
شی و نشئه و جام و صہبا منم  
کنون کار آئینه بالا گرفت  
که آن نازنین صورت ما گرفت  
درین نشئه دریا به طوفان رسید  
که دور تجلی به انسان رسید  
بیدل در قصاید هم فکر و خیالی خودش را از مسئله  
وحدت، توانست رها کند. در قصیده نعتیه بیدل می‌بینیم  
که در تشبیب قصیده چطور قوه نامیه و قوه شعور را متذکر  
شده و تعینات را که عبارت از طلوع خورشید حیات و باز  
شعور چنانکه می‌دانیم در اعیان شایسته اول را تنزیه و  
نصف آخر را تکوین نامند و هر دو به حقیقت عظمی  
مربوط است. چه خوب اعلام می‌دهد:

چیست تنزه همه یاد جمال نبی  
کاین همه آثار رنگ داده از آن جلوه تاب  
برگ حدوث و قدم، نقد وجود و عدم

صورت بحر کرم، معنی گنج صواب  
رابط علم و عیان، واسطه انس و جان  
خواجۀ کون و مکان، صاحب وحی و کتاب  
پیکر او در ظهور، فیض هزار انجمن  
سایه او در عدم، صبح هزار آفتاب  
گر نشدی جلوه گر صورت ایجاد او  
مانده تا روز حشر دیده حق بین به خواب  
ببینید که حدیث مزبور کنت کثراً مخفیاً را به چه زیبایی و  
حسن و لطافت بیان شرح داده است و باز می‌سراید:

ور نزدی صبح او از دم هستی نفس  
لمعه بهر قدم رفع نکردی حجاب  
بحر از دل تا ابد، گر زند اجزا به هم  
نیست جز آن ذات پاک، گوهر فیض انتخاب  
خسرو وحدت کلاه، شاه قدم بارگاه  
بدر تنزه ضیا، صدر تقدس جناب  
شمع بساط وفا، صبح بهار وفا  
ساز ظهور و خفا، رمز شهود و حجاب  
بیدل اشعار دیگری هم درباره شهود سروده است:

خوش افتاد در چشم اهل شهود  
ز ساغر قصور و ز مینا سجود  
شهودی عجب سرزد از راز غیب  
جهان گشت آئینه پرداز غیب  
خروش دو عالم مثال و شهود  
یمی کرد لبریز جام نمود  
عالم همه یک نسخه آثار شهود است  
غفلت چه فسون خواند که اسرار گرفتیم  
و در برابر این دعوی، اشعار دیگر بیدل را باید داشت؛  
مثلاً:

جز وحدت جرف نیست در غیب و شهود  
الا لقی دارد و باقی همه لا  
افسوس که ما دامن پندار گرفتیم  
خورشید عیان بود شب تار گرفتیم  
آواره اوهام نمودیم یقین را  
یعنی ز تامل ره گفتار گرفتیم

چنانچه:

عارف به تماشای چمنزار کمال  
جز در قفس دل نگشاید پر و بال  
هر چند ز امواج قدم بر دارد  
از خویش بیرون رفتن دریاست محال  
آخر کار بیدل از مجادله ذهنی وجود و شهود در دامن  
وجود پناه گیرد و این دام اوهام شهود خودش را رها  
می‌کند:

اگر موجیم با بحریم و گر آیم با گهر  
روی نقشی نمی‌بندد که ما را از تو وا دارد  
حذر کن از تماشاگاه نیرنگی جبان بیدل

تو طبع نازکی داری و این گلشن هوا دارد  
از این بحث نتیجه‌ای بر می‌آید که بیدل منکر شهود  
نیود، ولی شهود را هم در وجود گم می‌سازد و عجز فهم  
انسانی را که در این باب ظاهر است از قول تعالی: «و ما  
اوتیتم من العلم الاقلیاء» اقرار می‌کند:

هر قطره درین دشت شد انگشت شهادت  
تا از گل خود روی تو دادند نشانها  
بیدل ره حمد از تو به صد مرحله دور است  
خاموش که آواره و همند بیانها  
باید دانست که همه سالکان طریقت و عارفان  
حقیقت، عقیده وجود مع الشهود را دوست می‌دارند.  
چنانچه عارف بی‌بدیل مسیر طریقت، سید شاه قمرالدین  
حسین ابوالعلائی داناپوری الملقب به اعلی حضرت قدس  
سره، در رساله جواهر الانوار که صد و هفتاد و پنج سال  
قبل مرقوم شده است، به وضوح می‌نویسد:

"به سن چهارده سالگی به جناب استاد البلد مولانا  
سید شعیب الحق مسافر رحمة الله علیه حاضر گشته به  
درین کتب نحو و صرف و فقه مستعد بودم و مذهبشان  
که به باطن به طور وحدت وجود بود و به ظاهر شهود  
فقط... تا هشت سال به سبب کثرت صحبت استاد خود  
معتقد بهمون تقلید می‌داشتیم... من بعد که به حلقه  
بزرگان عرفان و یقین در آمدم پس از مدتی، گوش فهم قابل  
شنیدن کلام ایشان گشت. با این همه از دل یقین بر وحدت  
وجود نمی‌شد. آخر الامر صاحب دعوی گردیدم، چندی  
برین استقامت ورزیدم و چنان مشاهده می‌نمودم که اگر  
نوبت بجا ندهی هم ازین امر سر می‌کشید هرگز در یقین  
فتوری نمی‌افتاد و بعد چند سال معتقد شهودیان راست  
بر دل غالب آمد. مدت دراز برین نوع سپری شد و آن  
مضمون ماسبق در ذهن کفر معلوم می‌گردید. بعد از این به  
طفیل شیخ خود (خواجہ ابوالبرکات، ابوالولای قدس  
سره) ازین مهلکات نجات یافتم یعنی بمتابعت وجودیان  
مع الشهود... قرار گرفت و قلب اطمینان یافت" (رساله  
جواهر الانوار قلمی صفحات ۵ و ۲)

فاضل جلیل، سید عارف نوشاهی هم در پیشگفتار  
کلیات بیدل چاپ جدید لاهور، از سفینه خوشگو عبارتی  
نقل کرده است که درباره بیدل خیلی صادق آید:  
"وی (بیدل) تحت تأثیر همه ائمه متصوفه بوده است،  
اما بیشتر از ابتکار ابن العربی الهام گرفت... بیدل انسان راه  
کون جامع خوانده و بزرگی و جلال و جمال وی را بیان  
کرده است."

الله پس باقی موس



# ملمعات ترکی - فارسی مولانا

نوشتہ مجدد منصور اوغلو

ترجمہ اصغر دلیری پور





دیوان شاعر عارفه جلال‌الدین رومی<sup>۱</sup> که در قرن ۱۳ میلادی در قونیه می‌زیست، دربردارنده تعدادی شعر ترکی و همچنین برخی ملمعات ترکی - فارسی است.<sup>۲</sup> شرف‌الدین در سال ۱۹۳۴ به نشر این ابیات و واژه‌های ترکی موجود در مثنوی و دیوان کبیر همت گماشته<sup>۳</sup> و برای تهیه مطالبی درباره مثنوی، به طبع استانبول (۱۲۸۹)، در مورد رباعیات، به طبع استانبول (۱۳۱۲) و درباره دیوان کبیر، به ۹ نسخه خطی که مورد استفاده من نیز بوده‌اند، مراجعه کرده است. بدین طریق معلوم شده است که ابیات ترکی و ملمعات فارسی - ترکی تنها در دیوان کبیر موجود بوده و در سایر آثار فقط تعدادی واژه ترکی آمده است. در بررسی این نخستین اثر ترکی آسیای صغیر، اصول فنی نقد مراعات نشده و نواقصی به شرح زیر در آن به چشم می‌خورد:

۱- واژه‌های ترکی در منظومه‌های مولانا عناصری هستند که سایر فارسی نویسان آن دوره نیز به کار می‌برده‌اند.<sup>۴</sup> بدین سبب، این کلمات، جملات و عبارتهای ترکی که از نظر جمله‌سازی از عناصر زبان ترکی هستند، باید جداگانه مورد مطالعه قرار گیرند.

۲- شرف‌الدین در نوشته‌اش پاره‌ای شعر به مولانا نسبت داده که از نقطه نظر زبان، هنر، سبک و موضوع سنجیتی با اشعار وی ندارد.

۳- به سبب اینکه در تبیین ابیات ترکی روش درستی دنبال نشده، تعدادی از واژه‌ها تصریح نگشته و در نتیجه در ترجمه

سستی‌هایی به چشم می‌خورد. به همین جهت است که در این مقال با توسل به نسخه‌های خطی اصیل و نسخه‌هایی که اصالتشان مخدوش نشده است، یک بار دیگر ابیات و عبارات ترکی مولانا مورد بررسی قرار می‌گیرد. شرف‌الدین در مقاله خود ۱۷ منظومه ترکی - فارسی به مولانا نسبت داده که به نظر ما تنها ۱۰ منظومه حاوی ویژگیهای لازم است.

زبان و طرز نگارش این ابیات ترکی متفاوت از ترکی قرن ۱۵ و ادامه آن (ترکی آسیای صغیر) است. در واژه‌های خشن، صدای سین به جای اینکه با حرف «ص» نشان داده شود با حرف «س» نشان داده شده است. برای نشان دادن صداهای «ج» و «پ» بیشتر از «ج» و «ب» استفاده شده و صدای «ن» با حروف «نک» آمده است. برخی از ضمایم و لواحق که سر هم نوشتن آنها مجاز است، جدا نوشته شده‌اند. اینها همه از ویژگیهای خط اویغور است. در عوض، حذف حروف صدادار در اغلب موارد، استعمال تنوین به جای صداهای آن و آن، استفاده از «نک» برای نمایاندن صدای «ن» که در این منطقه معمول بوده است، دلیل براین است که در آن دوره خط اسلامی تاثیر خود را شروع کرده بود. همچنین در این ابیات کلمات زیادی وجود دارد که نشان آنها را می‌توان در زبان مکتوب ترکی قدیم مشاهده کرد. با این همه، وجود پاره‌ای از کلمات رایج میان اوغوزها و قبایلی از ترکان که به شیوه آنان صحبت می‌کردند، این ابیات و تعابیر را از زبان ترکی قدیم متمایز می‌سازد.

از میان نسخه‌های خطی منظومه‌ها هیچ کدام به عنوان نسخه اصل انتخاب نشده و تنها با استناد به این نسخ سعی شده است تا متن قریب به اصل بدست آید.<sup>۵</sup> اختلاف نسخ نیز تنها در مورد ابیات ترکی

نشان داده شده است.<sup>۶</sup>

کلسن بنده سنا نک غرضم یوق اشدرسن  
کلسن انده یوزدر یلنوزقنده قلسرن

چلی در قمو درلک چلبا کل نه کزرسن  
چلبی قل لرن استر چلبی نه سترسن

نه اغردر نه اغردر چلب اغزندا قفرمق  
قلفن آج قلفن آج بله کم انده دلرسن

وزن: رمل  
باید به اینجا بیایی، هیچ نیت بدی برای تو ندارم. می‌شنوی؟

تمام حیات، شیخ طریقت است، بیا به سوی خدا، چه می‌گویی؟ شیخ طریقت مریدانش را می‌خواهد، او را چه فرض می‌کنی؟

چه سعادت‌ی که انسان از سوی خدا دھوت شده، گوشت را بازکن، گوشت را بازکن، باشد که از آن پربشوی.

کجکتن اغلن هی بزه کلکل  
دغدن دغدای هی کزه کلکل  
آی یکی سنسن کن یکی سنسن  
بی مزه کلمه با مزه کلکل

وزن: مقاروب  
هی پسرک بیا به سوی ما، از کوه و کوهسار به سوی ما بیا  
تو همچون ماه و خورشیدی، بی‌نشئه میا، با

کجکنن اغلن اودیا کلکل  
یول بولمسک دغلغ کزکل

اول چیککی کم یازده بلدک  
کمسه ورما خصمتا ورکل

زن: متقارب

سرک بیا به اطاق، اگر راه را پیدا نتوانی  
نرد، کوه به کوه بگرد  
گلی که در صحرا یافتی را به کسی مده، آن  
! به نزدیکترین کسانت بده

۴

اقبلدر کزلری خوش نسا اول قشلری  
الدور یز سواری کمدر اول الب ارسلان

وزن: مدید

چشمهایش تیراندازانند و ابروانش دوست  
داشتنی. صد سرباز می‌کشد. کیست او؟  
الب ارسلان. (معمای منظوم)

۵

اگر کیدر قرندهش یقس یاوز  
ازون یلده سکا بودور قلاوز

چپانی برک دوت قرتلر اکش دور  
اشت بنداً قراقوزم قرا قوز  
اگر تات سن اگر رومسن اگر ترک  
زبان بی زبانانرا بیاموز

وزن: هزج

برادر، اگر خوب باشد و یا بد، او در این راه  
رهبر توست  
چوپان! محکم بایست. گرگان زیاده‌اند. ای  
سیاه چرده من! از من بشنو. ای سیاه چرده  
من! فرقی نمی‌کند که عجم، رومی و یا ترک  
باشی، زبان بی‌زبانان را بیاموز.

۶

دانی که من به‌الم یلغز سنی سورمن  
چون در برم نیایی اندر غمت اولوومن

من یار با وفایم بر من جفا قلووسن  
گر تو مرا نخواهی من خود سنی دلرمن



می‌خوری، من چون سگان گویت دنبال تو  
می‌گردم.

به غمزات بگو که خون مرا نریزد، والا  
از دست شکایت خواهم کرد.

هردم به خشم می‌آیی و می‌گویی دور شو از  
کنار من، من روی سخت می‌کنم و در  
کنارت می‌ایستم.

می‌خواهم روزی تگ و تنها در کنارت  
بنشینم، تو شراب بخوری و من قهوز بنوازم.  
ای سرور من، آن شب که مست و خراب به  
خواب اندر شوی لب شیرینت را به دندان  
سیر خواهم مکید.

ای جان من روزی که روی چون ماهت را  
نبینم، نشان گویت را از هر کسی می‌پرسم.  
گفتند که ماهی چون شمس تبریز غیبت  
کرده است، سراغ او را از دیگران نگیرید که  
من خود به جستجویش می‌روم.

۷

ای ترک ماه چهره چه کرد که هر صبح تو  
آیسی بخجرت من گویی که کل برو

تو ماه ترکی و من اگر ترک نیستم  
دانم من این قدر که بترکیست آب سو

ای ارسلان قلیج مکش از بهر خون من  
هشقت گرفته جملۀ اجزام مو بمو

برما فسون بخواند کجکک یا قشلقن  
ای سوزش تو سیرک سزدش قنی بجو

دکتر شنیدم از تو و خاموش ماندم  
غماز من بس است درین عشق و رنگ بو

وزن: مضارع

ای ترک ماه چهره چه می‌شود که هر صبح  
به حجره من بیایی و بگویی که بیابه نزدیک  
من.

تو ماه ترک هستی و من اگر چه ترک نیستم،  
آن قدر می‌دانم که در زبان ترکی به آب "سو"  
می‌گویند

ای ارسلان! برای ریختن خونم خنجر  
مکش. هشقت تمام اعضای بدنم را فرا  
گرفته است.

ابروهای زیبای کمانیت بر ما افسون

روی جو ماه دارای من شاد دل ازانم  
زان شکر لبانت بر اهنک دلرمن

تو همچون شیر مستی داخی قائم ایچرسن  
من چون سگان گویت دنبال تو کزمرمن

فرمای غمزات را تا خسون من نریزد  
ورنی سنگ‌الکدن من یوغویه بورمن

هر دم پنخشم گویی برخل بنم قتمدن  
من روی سخت کرده نزدیک تو دررمن

روزی نشست خواهم یلغز سنگ قنکده  
هم سن جفر ایچرسن هم من قبز جلرمن

آن شب که خفته باشی مست و خراب شاها  
نوشین لبست بدنجان قی قی تدرمن

روزی که من نبینم آن روی همچو ماهت  
جانا نشان گویت از هر کسی سورورمن

ماهی چو شمس تبریز غیبت نمود گفتند  
از دیگری نه‌رسید من سویلدم اررمن

وزن: مضارع

می‌دانی که در جهان تنها تو را دوست دارم،  
وقتی در کنارم نباشی از غمت می‌میرم  
من یار باوفایی هستم و تو به من جفا  
می‌کنی. اگر مرا نخواهی، باز در آرزویت  
هستم. رویی چون ماه داری، دلم از آن  
سبب شاد است. در آرزوی بوسه‌ای از  
لبهای شکرینت هستم.

تو بسان شیری مست هنوز خون مرا

می خواند. ای که یارت در کنارت نیست،  
او کجاست؟ جستجو کن.  
دستور خاموشی از تو شنیدم و خاموش  
شدم، ولی رنگ و بوی این عشق برای  
رسوایی من کافی است. (خاموش اشاره به  
تخلص شاعر است ریتز می ۱۲۲)

۸

مرا یاریست ترک جنگجویی  
که او هر لحظه بر من یفی بلفی

هر آن نقدی که جنس دید با من  
ستاند او زمن تا جنفی بلفی

بنوشد جگر و آنکه بگوید  
تلا لا لای تلا ترلم تلا لای

کل ای ساقی غنیمت در بودم نی  
که فردا کس نداند که نه بلفی

الا ای شمس تبریزی نظر قل  
که عشقت آتشست و جسم ما فی

وزن: هزج  
یار ترکی دارم که جنگجوست و هر دم به  
دشمنی با من برمی خیزد.  
هر بولی که می بیند به وقت شروع غوغا از  
من می گیرد.  
شراب می نوشد و سپس تلا لا لای تلا ترلم  
تلا لای می خواند.  
ساقی بیا که در این دم نی غنیمت است،  
کسی نمی داند فردا چه خواهد شد  
ای شمس تبریزی! نگاه کن که عشقت آتش  
است و جسم ما، نی.

۹

رسید ترکم و با چهره های کل وردی  
بگفتش چه شد آن عهد گفت اول وردی

بگفتش که یکی نامه به دست صبا  
بدادم ای عجب آورد گفت کستردی

بگفتش که چرا بیکه آمدی ای دوست  
بگفت سپیدی پولدا پولداشم اردی

۲- بعضی از منظومه های جلال الدین  
رومی که همراه با منظومه های فرزندان  
سلطان ولد چاپ شده عبارتند از:

Veled Celebi, Edebiyat-ı İslamiye:  
İncip Asım, Türk tarihi, İstanbul  
316, 439 - 442

Veled Celebi, sultan Veled  
ezrelerinin: türkçe şiirleri: Türk  
karnegi (1327), 7 - II Ve 41 - 45;  
I. Martinovitz Celâleddin  
Rumi'nin türkçe manzumelerini  
reheol. Obs. XXVI (1917), 205 -  
32.

- Mevlâna'da türkçe kelimeler ve  
türkçe şiirler: TM IV (1934), III -  
68.

۲- برای واژه های ترکی در فارسی جدید  
نگاه کنید به:

KÖprülü, Yeni farisîde Türk  
kavimleri: TM VII - VIII (1942), I - 16

۵- نسخه هایی که برای تهیه این نوشته  
مورد استفاده قرار گرفته اند عبارتند از:

Istanbul Halk EF. kütüphanesi 724  
4838 (23x14, 27 str., talik,  
kopyesi 1059).

M I: konya Müze K. 2113  
tavli: Ritter, a.e., 146.S.bk.)

M2: konya Müze K. 2114  
tavli: Ritter, a. e., 146. s.)

R: Istanbul Rıza pa. K. 334  
10x12, 25 str., talik).

U I: Istanbul Umumi K. 3786  
8x13, 19 str., nesih, satın alınısı  
(84).

U2: Istanbul Umumi K. 3349  
15x17, 25 str., nesih, kopyesi  
(85).

3: Istanbul Umumi K. 3350  
tavli: Ritter, a.e., 149.s.).

Z: zahir EF. (sehse alt, tavli:  
Ritter, a.e., 145.s.).

وزن: مجتث  
ترک من آمد و با چهره ای اخم آلود گفت:  
«گل رسید». به او گفتم: وعده ای که داده  
بودی، چه شد؟ جواب داد که «او رفت».  
به او گفتم: «نامه ای به وسیله صبا فرستاده  
بودم، آیا آورد؟» گفت: «نشان داد».  
به او گفتم: «محبوبم چرا دیر آمدی؟» جواب  
داد: «دوستم بیمار بود و در راه خسته شد».

۱۰

آن یکی ترکی که آید کویدم هی کیمسن

وزن: رمل  
هر ترک که می آید از من می پرسد «خوبی؟»

یادداشتها

\* به نقل از  
Türk Dili Ve Arast. yilligi 1954  
صفحه ۲۷۰-۲۳۰

۱- برای اطلاع از شرح حال شاعر نگاه کنید  
به:

H. Ritter, Philologica. XI. Maulana  
G^alaladdin Rumi und sein  
kreis: Der Islam XXVI (1940 -  
1942), 116 - 159, 221 - 249. Mov.  
lana G^alaladdin Rumi ve  
etrafındakiler:

TM VII - VIII (1942), 268 - 281. در  
چاپ شده است.





• افسون اندیشه ما، ما را مستعد  
می‌کند که برای اشیا، تعبیر و  
تفسیری بسازیم جدا از خود  
اشیا.

# دانستگی در هنر

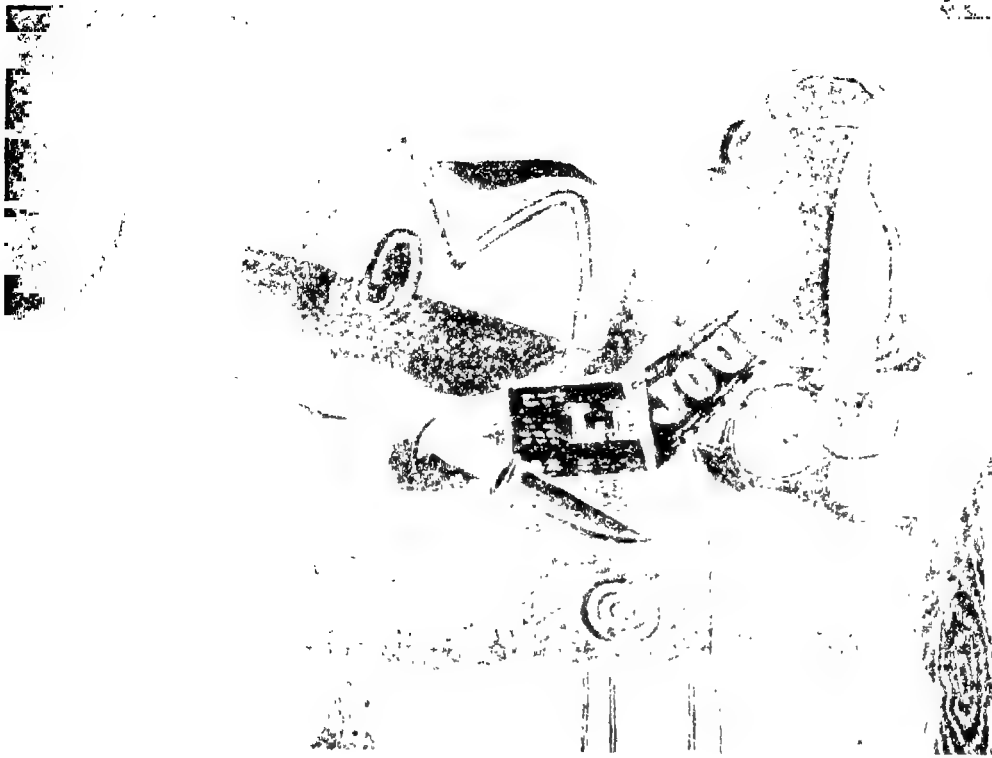
نامی پتگر

خاتمه پیدا نمی‌کند. هنرجو به درختهای دیگری که استادان گذشته و حال تصویر کرده‌اند نیز نظر دارد. نقاشی آنها را به تماشا می‌نشیند. اقتدار هر استاد را می‌سنجد، این یکی چقدر «طبیعی» ساخته است، آن دیگر «باشکوه‌تر» از طبیعت نقش زده، این استاد به جزئیات پرداخته، آن استاد جزئیات بی‌ارزش را فدای جزئیات با ارزش کرده و دیگری بطور کلی جزئیات را فدای کلیات نموده است. رنگ آمیزی در این دوره از تاریخ هنر با بهره‌برداری از سایه و روشن همراه بوده است ولی در آن دوره، رنگ استقلال یافته و با خلوص یا به همراه شَمّ خریزی یا برخورداری از دید شهودی یا عاری از نظم یا با رعایت قرینه و... به کار رفته است. در این مکتب «نمودگذاری بصری» مطمح نظر بوده، در آن مکتب القای حالات شدید عاطفی تعکس حالات بر اشکال طبیعی، اصل قرار گرفته است. در فلان نحله هنرمندان به تصویر کردن ایده‌های فلسفی یا مذهبی پرداخته‌اند و در بهمان نحله دیگر با توجه به کشفیات روانشناختی یا صرفاً بیان تجربی تجسمی به کار مشغول بوده‌اند. آن شیوه کهنه شده و این شیوه نوآورانه است. این مکتب پیش‌تاز است و آن یکی سستی و اقلیمی.

هنرمند معاصر باید مطلع و فعال باشد و حضور دائم خود را مدام خاطرنشان سازد. باید نقدهای هنری را مطالعه کند، باید خود نیز معتقد باشد و هزاران باید و شاید... «دانستگی» تمام فضای ذهنی هنرمندان را پر کرده است. ذهن هنرمند تبدیل به یک کامپیوتر جمع‌آوری‌کننده آخرین اطلاعات، محاسبه‌کننده بیشترین روشها، تحلیل‌کننده تازه‌ترین نگرشها، نقدکننده همه نمایشگاهها، توجیه‌کننده رفتارها و شیوه‌های خود و هم روشهای خود، نفی‌کننده ارزشهای تجسمی دیگر هنرمندان شده است. ستهای اجتماعی و روشنفکرانه معاصر نیز اینگونه بودن و زیستن هنرمند معاصر را تأیید می‌کنند و در نتیجه، هنرمندان امروز اغلب تبدیل به یک روبروکاب حاضر به یراق و نیز برای دفاع یا حمله یا گریز شده‌اند و در عمر به غایت کوتاه خود، انرژی بسیار زیاد و جبران‌ناپذیری را باید

در این نوشته می‌خواهم نقش «دانستگی» در آفرینش هنری، به ویژه نقاشی را مورد بررسی و تحلیل قرار دهم. شاید مجموعه آن عواملی که در اینجا عنوان «دانستگی» بر آنها نهاده‌ام، به عناوین مختلف در بررسیها و نقدها و تحلیلهای دیگر مطرح شده باشد. اما آنچه در این نوشته مورد نظر است، زاویه دید ویژه‌ای است که این مجموعه عوامل را «دانستگی» می‌داند و دانستگی را در آفرینش هنری از جنبه آسیب‌زندگی آن به وجه الهامی، خود جوش، یکپارچه و در نهایت وجه اصیل خلاقیت، مورد ارزیابی قرار می‌دهد. لذا قبل از هرچیز، عواملی را که در این طرز تلقی «دانستگی» می‌دانم، مورد بررسی قرار می‌دهم: مثلاً در آغاز هنرجو می‌خواهد درختی را تصویر کند.

او سعی می‌کند آنها مطالبی را به عنوان روش فنی طراحی و نقاشی درخت و نحوه پیروزی در این طراحی، به او می‌آموزند: اصول فنی لازم را که توان تصویر کردن درخت را به وی اعطا می‌کنند، بیاموزد. به استادانی رجوع می‌کند آنها اندازه‌گیری در طراحی، سنجش بخشهای متفاوت درخت با یکدیگر، ساده کردن شکلهای پیچیده آن، توجه و تأکید کافی بر فرم خارجی، دقت در تشخیص مرزین نور و سایه و سایه و نیسایه، چگونگی برجسته‌نمایی، و در صورت لزوم نحوه ساخت و ساز جنس پوست تنه و طراوت بخشیدن به برگها و... او برای توانایی در نقاشی درخت، چاره‌ای جز آموزش این نکات ندارد. او صرف نظر از اینکه باید درخت را دقیقاً «بیند»، همچنین می‌بایست درخت را دقیقاً «بداند». واقعیت این است که درخت را هم می‌توان «دید» و هم می‌توان «دانست». تا اینجا «دانستن» درخت شامل آگاهی بر فونونی است که به هنرجو کمک می‌کند تا تصویر درختی را که «می‌بیند» به صفحه سفید کاغذ یا بوم منتقل نماید. این «دانستگی» شامل تسلط بر عوامل فنی و ابزاری و مادی برای اندازه‌گیری، طراحی و چگونگی استفاده از قلم‌مو و رنگ و بافت رنگ و... برای انتقال تصویر درخت بر پرده نقاشی است و طبیعتاً لازم است که از آن بهره‌برداری شود. اما «دانستگی» به اینجا



ارزیابی کردن، پنداری است باطل و لذا محکوم به احساس سرخوردگی و شکست! تاریخ معمولاً آنگونه نبوده است که نوشته شده است، بلکه آنگونه بوده است که اتفاق افتاده است. ما تاریخ هنر را تعبیر و تفسیر می‌کنیم، ما محصول هنری را تحلیل و تکه‌تکه می‌کنیم، ما تمایلات پنهان خود را در ماجرای چگونگی ظهور مکاتب هنری در تاریخ منعکس می‌کنیم. تاریخ هنر نویس در آئینه محصولات هنری گذشته تا حال نقشی از خویش می‌بیند، آن هم نقشی از خویش که خود محصول بیگانگی از خویش است؛ مثلاً امروزه نویسندگان تاریخ هنر، ظهور مکتبهای گوناگون هنری را «عکس‌العملهای» گوناگون تلقی می‌کنند! ممکن است که واقعیت چیز دیگری بوده و فعلاً اغلب تاریخ هنرنویسان و هنرشناسان غرب این طرز تلقی را دارند که رنسانس عکس‌العملی بوده است در برابر نقاشی سطح و مذهبی بی‌زانس و گوتیک. «سنریست»‌ها در برابر ساختارهای معقول کلاسیک عکس‌العمل نشان داده‌اند! «باروک» با گرایش روزافزون به واقع‌گرایی، عکس‌العملی در برابر «ایده‌آلیسم» تلقی می‌شود (جالب اینجاست که هنرمندان را در کاتگوریهای واحدی قرار می‌دهند که قابل بحث است مثلاً روبنس، رامبراند و پوسن هر سه از هنرمندان مکتب باروک محسوب می‌شوند! چگونه

صرف چنین الگوی زیستی کنند و این همه را از عنایات فضیلت و «دانستگی» نصیب خود کرده‌اند. ظاهراً اینگونه استدلال می‌شود که تمام این موارد باید شناسایی شوند. زیرا هنرمند لازم است خود و جایگاه خود را بشناسد و سپس در جهت خلاقیت هنری گام بردارد. تمام نکته اساسی همینجاست؛ آری هنرمند باید خود را بشناسد، متعلقات و جایگاه اجتماعی و تاریخی خود را بشناسد، گذشته خود را بشناسد، هنر گذشته خود را بشناسد، ولی چگونه؟ طریق خودشناسی کدام است؟ شناسایی همان «دانستگی» را به بار می‌آورد. ما معمولاً در راستای شناسایی خود و جایگاه خود، از شناسایی تاریخ هنر خود و جهان آغاز می‌کنیم. البته اگر شناسایی تاریخ هنر با انگیزه تحقیقی یا فنی یا زیبایی شناختی همراه باشد، نه تنها مشکلی نمی‌سازد بلکه ضروری است؛ به قولی: «آنها که گذشته را نشناسند محکوم به تکرار آتند». ولی شناسایی تاریخ هنر با اتکای روانی به آن و غرور گرفتن از آن و هم‌هویت کردن خود با آن و شرطی شدن نسبت به جذب ارزشهای آن یا دفع حقارت‌های ناشی از آن و امثالهم، فقط به «دانستگی» مسا می‌افزاید و خودشناسی از طریق «دانستگی» یعنی به دیال سراب رفتن. دیدگاهی هست که می‌گوید از این راهها خود و جایگاه خود را شناسایی و

می‌توان وجه اشتراکی بین آنها و آرمانهای هنری آنها پیدا کرد؟ (الله اعلم). و باز با تعبیر و تفسیری از این دست، همین باروک رئالیست جدی و مردمی، خود با افراط در تزئین و تکلف در دام «روکوکو»ی اشراف‌پسند می‌افتد! آنگاه «نئوکلاسیسم» در برابر ساختارهای سست و تصنعی و ذوق سطحی روکوکو واکنش نشان می‌دهد و مجدداً ارزشهای کلاسیک و موزون و معقول را حیات می‌بخشد، سپس «مانتیسیم» در برابر فرمانهای محافظه‌کارانه، خشک و ایستای «نئوکلاسیسم» می‌خروشد و از بطن خود «رئالیسم» را می‌زاید و «امپرسیونیسم» در برابر جنبه‌های توصیفی و بررسی‌های ثانوی و ثالث رئالیسم، «نمودگذاری بصری» را توصیه می‌کند و بالاخره «نئوامپرسیونیسم» واکنشی در برابر صنف ساختار و فرم در امپرسیونیسم از خود نشان می‌دهد و چون اهمیت ساختار با اتکاء بر کلاسیسم و رئالیسم حرف تازه‌ای نخواهد بود، لذا ساختار طبیعی و معقول باید شکسته شود و مثلاً در «کوبیسم» ساختار تصویری در برابر ساختار طبیعی باید استقلال یابد و از قید طبیعت و قانونمندیهایش و نیز از قید عقل و احساسات و توصیف و حتی شور عاطفی آزاد شود و فقط به استحکام فرمها و ساختارهای هندسی مستقل از قوانین «پرسپکتیو» و «آناتومی» بپردازد. ولی بعداً اینها هم، قید و بند محسوب شده، لذا باید در برابر آنها هم «عکس‌المعمل» نشان داد و در آستره خود را از قید هرگونه ساختار طبیعی یا توصیفی و از قید هرگونه مضمون واقعی باید رها کرد و این روند رهاسازی (البته بیشتر با انگیزه نوآوری خودبنیادانه و عدم پیروی از هر نوع قانونمندی قبلی) همینطور باید ادامه یابد و ادامه هم می‌یابد و...

دیدگاه ویژه‌ای هست که همه این روند را ناشی از «دانستگی» می‌داند و می‌گوید: وقتی «دانستگی» هست، ارزش‌گذاری هست. وقتی ارزش‌گذاری هست، قیاس هست. وقتی قیاس هست، به قضاوت نشستن و از ظن خود حکم کردن، حرکت در تعبیر و تفسیر و گمان و پندار است؛ پنداری که فقط «رقابت»، «خودبنیادی»، «نفی و هزل»، «زیسرگی و شگرد شناسی» و «واکنش» «انحصارطلبی»، «زیاده‌خواهی» را به بار می‌آورد، نه خود شناسی و جایگاه خود شناختن را. وقتی هر نوع قانون و میثاق آسمانی (در بیژانس و گوئیگ) و انسانی (در رنسانس و باروک) طبیعی و زمینی (در رئالیسم و شاخه‌های گوناگونش) و روانشناختی و نمادگرایی (در سمبولیزم و تغییر شکل‌هایش تا سوررئالیسم و رئالیسم جادویی) نفی می‌شود، وقتی «عکس‌المعمل» هست و رفتارها و نحله‌ها «واکنشی» هستند، علی‌رغم ضرورت و نیاز و اصرار به نوآوری، مدام با گرایشهای کهنه و مرده برمی‌خوریم.

امروزه مرگ پرستی در ورای همه محصولات هنری،



مضمون و انگیزه اصلی را تشکیل می‌دهد. ناموزونی، امواج، خشونت، انفکاک و مونتاژ، نفی، طعن، هجو و هزل و امثالهم تنها راه مبارزه با کهنگی و ارتجاع تلقی می‌شوند و بعنوان تنها اصل و تنها محک نقد و ارزیابی به قضاوت می‌نشینند. در واقع همین نیاز مبرم و پافشاری شدید برای نوآوری، اثبات‌کننده این است که ذهن هنرمندان و هنرشناسان امروز، مدام احساس کهنگی و مردگی می‌کند و هرآنچه را که «موزون» یا «آشنا» یا «واقعی» باشد، کهنه می‌داند و کم‌کم موزونی و الفت و واقعیت را نیز نفی می‌کند و در پرتو این استدلال که عصر موزونی پایان یافته است و عصر بحران آغاز شده است، یا به جستجو و کنکاش در مغاک پندار و توهمات روانی خود می‌پردازد و یا زیرکانه به دنبال کشف علل نوآوری محصولات هنری دیگران می‌پردازد تا بلکه تصادفی رخ دهد، شگردی کشف شود و حادثه نو و تازه‌ای شکل گیرد. در حقیقت این عصر موزونی نیست که پایان یافته باشد، بلکه این موزونی روان هنرمند و هنرشناس است که به ناموزونی و روان نژندی کشیده شده و آسیب دیده است و به وسیله مکانیسم فرافکنی ذهن مضطرب این هنرمند و آن هنرشناس به بیرون و به تاریخ، تعکس می‌شود و یک بار دیگر این حقیقت اثبات می‌شود که:

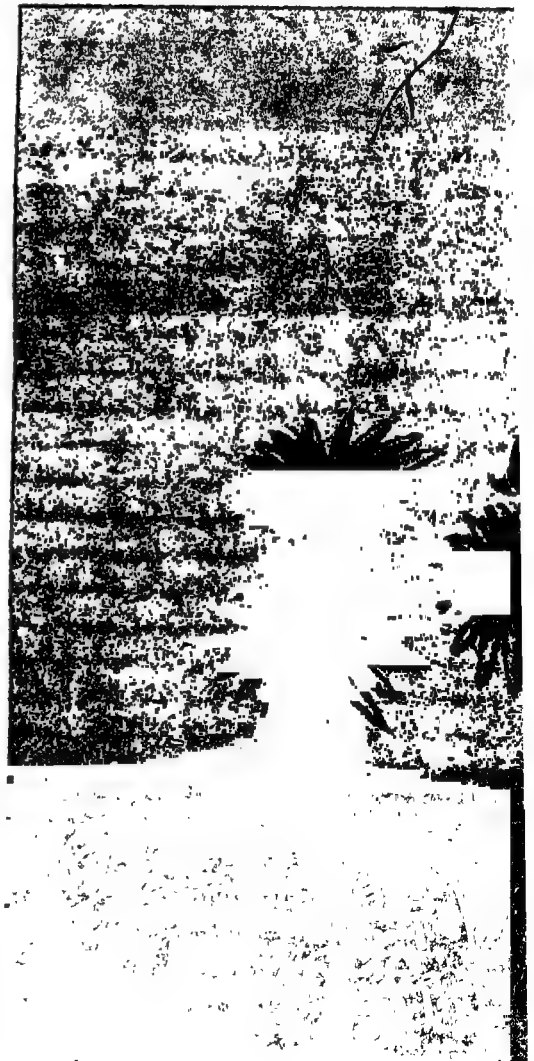
پیش چشم‌داشتی شیشه کبود  
زان همه عالم کبودت می‌نمود

● محصول هنری هنرمند،  
درواقع همان «خود» هنرمند  
است؛ سیمای دیدن اوست؛  
خواه ظروف سفالی و ظروف  
میوه، خواه منظره و خواه  
چهره‌هایی شخصی. همه اینها  
دقیقاً تصویر خود هنرمند است.



تازه فرضاً اگر عصر ناموزونی و بحران آغاز شده باشد بیش از گذشته‌های موزون، نیاز به مذرونی و سازندگی و نظم هست. دیدگاهی هست که می‌گوید: وقتی عکس‌العمل هست یعنی «دانستگی» هست و تمام حالات «واکنشی» نشانه کهنگی ذهن هستند، ذهنی که شرطی شده است و واکنشی عمل می‌کند و مجموعه شرطی شدنهای ذهن، متکی به حافظه و گذشته، ساختار یک «مرکز» را در وجود روانی هنرمند تشکیل می‌دهد، یک مرکز منفرد و جدا و هرآنچه که از این مرکز برخیزد متکی به گذشته و تاریخچه شخصی یا قومی هنرمند است و «من» هنرمند را تشکیل می‌دهد. اتکا به تاریخچه شخصی و استمرار بخشیدن به آن، پاسداری از همان «مرکز منفرد» است و آن مرکز که متکی به حافظه است، حتماً کهنه است. خلاقیتی که از آن مرکز یعنی «من» که نشانه‌اش در کوشش برای منحصر به فرد بودن است بر می‌خیزد، نمی‌تواند نو باشد. تنها زمانی که «مرکزی» وجود ندارد، یعنی تنها زمانی که ذهن هنرمند، فارغ از واکنش و عکس‌العمل و زیرکی و جهد عمل می‌کند، با همه چیز برخوردی «نو» دارد. البته گاهی این مرکز «منفرد» ظاهراً خواسته خویش را گسترش می‌دهد و اینطور توجیه می‌کند که آنچه من می‌گویم نیاز گسترده عمومی یا قومی است. مردم این را می‌خواهند، مردم اینگونه می‌گویند و نظایر این توجیهات. وقتی مرکز منفردی به عنوان «من» هنرمند عمل می‌کند، ذهن هنرمند از مشاهده‌اش جدا می‌شود. «من» اینجا ایستاده است و «تجربه من» یا «مشاهده من» آنجا است. در این کیفیت «دوگانگی» شکل گرفته است؛ یعنی «من» و «تجربه من». در نتیجه معمولاً انسانها در این حالت یا خود را طعمه و دست نشاندۀ تجربه‌شان احساس می‌کنند و یا خود را فاتح و کاشف آن تجربه می‌دانند. «آندره مالرو» از هنرمندان به عنوان «فاتح مرمر» یا «فاتح رنگ» سخن می‌گوید، همانگونه که امروز از دانشمندان نیز مثلاً به عنوان «فاتح فضا» و از ورزشکاران مثلاً به عنوان «فاتح کوهها» یاد می‌کنند. دیدگاهی هست که می‌گوید: هنگامی که شما از کوه بالا می‌روید، کوه هم به همان اندازه پاهای شما در بالا بردتان دخالت دارد و هنگامی که نقاشی می‌کنید، قلم، رنگ و بافت بوم یا کاغذ نیز به همان اندازه دستهای شما در تعیین نتیجه کار مؤثرند. گفته «آندره مالرو» از سستهای معنوی و فلسفی خودش، یعنی غرب، ناشی می‌شود که در آن روح از طبیعت جدا است و از آسمان پایین آمده که بر طبیعت حلول کند؛ حلول یک انرژی آگاه در یک شیء بی اثر و نامطیع و این خود نشان از «دوینی» و «دوگانه اندیشی» دارد. وقتی که احوالیت و جداسازی ذهنی در میان

• امروزه مرگ پرستی مضمون، و انگیزه اصلی هنری است؛ این نیاز مبرم و پافشاری شدید برای نوآوری، اثبات‌کننده این است که ذهن هنرمندان و هنرشناسان امروز، مدام احساس کهنگی و مردگی می‌کند.



نباشد، دنیا دیگر به عنوان یک موجود خارجی و رام نشدنی و سرکش احساس نمی‌شود. گذشت فصلها یک رنج تحمیلی نیست، تولد یک درام ناخواسته تعبیر نمی‌شود. امروزه در بین جوانان روشنفکر این ضرب‌المثل رایج شده است که: «ما تقاضا نکرده بودیم که زاده شویم.» ولی راستی پیش از آنکه پدر و مادر نطفه کسی را ببندند، آن چه کسی بود که تقاضا نکرده بود تا زاده شود؟ تمامی احساس تفکیک سوژکتیو، یعنی احساس اینکه کسی هستیم که زندگی به او «داده شده» و تجربه‌ای بر او «تحمیل شده» خیالی باطل است از سماتیک معیوب یا تلقین هیپنوتیک افکار غلط مکرر. زیرا «خود من» جدا از «ذهن - بدن»ی که به تجربه من «شکل می‌دهد» وجود ندارد. «ذهن - بدن» همان شکل است و پیش از آنکه شکل پدید آید، «ذهن - بدن» هم در کار نبوده است. درواقع افسون اندیشه ما، مارا مستعد می‌کند که برای اشیاء، تعبیر و تفسیری بسازیم جدا از خود اشیاء. لذا وقتی به خود نیز به عنوان یک «موردشناسایی» می‌پردازیم، از خودمان پنداری می‌سازیم جدا از خودمان. شاید به دلیل اینکه اصولاً ایده یا پندار پیشتر قابل درک است تا واقعیت! همواره آموخته‌ایم که خودمان را با پندارهای خودمان بشناسیم. از اینجا است که احساس سوژکتیو از یک «خود» که یک «ذهن» دارد ناشی می‌شود، همان احساس سوژکتیوی که هنرمند از خود دارد که انگار متکی به دانسته‌ها و توانسته‌هایش آفرینش هنری می‌کند. همه اینگونه شناساییها دانستگی را تشکیل می‌دهد. «دانستگی» همان حس «دوگانگی» است؛ یعنی احساس اینکه ذهن من از آنچه می‌دانم جداست، پس من اراده می‌کنم که تجربیات یا آگاهیهای خود را در محصول هنری خود تثبیت کنم. از اینجا «اراده» اهمیت پیدا می‌کند، حتی وقتی که اراده در جهت آن است که غیر ارادی کار کند! فرضاً تصمیم به غیرارادی بودن، در شیوه اغلب «سوررالیستها»، همان ارادی بودن است. وقتی حس می‌کنیم کارهایمان را برپایه اراده و اختیار را انجام می‌دهیم، از آنجاست که حس می‌کنیم «تصمیم گرفته‌ایم». همچنین وقتی به نظرمาน می‌رسد که کارهایمان غیرارادی است، از آن روست که حس می‌کنیم «تصمیم نگرفته‌ایم». ولی اگر نفس «تصمیم گرفتن» اختیاری بود، پیش از هر تصمیم گرفتنی، می‌باید «تصمیم می‌گرفتیم که تصمیم بگیریم!» یعنی یک سر قهقهرایی که خوشبختانه اتفاق نمی‌افتد.

محصول هنری هنرمند، در واقع همان «خود» هنرمند است؛ یعنی «Self - Object» اوست، سیمای «بدن» اوست، خواه ظروف سفالی و ظرف میوه (همانند طبیعت بسیجانه‌های شاردن و بپراک) خواه منظره (همانند چشم‌اندازهای فریدریش و هیروشیگه و گوگن) خواه چهره‌هایی شخصی (همانند چهره‌پردازهای رامبراند یا وان

## • تاریخ هنرنویس در آینه محصولات هنری گذشته تا حال نقشی از خویش می‌بیند، آن نقشی که خود محصول بیگانگی از خویش است.

مضطرب و متزلزل است. سنجش ارزش و کامیابی این ایده‌ها و تئورها و پندارها معمولاً متکی به «تاریخ» و «گذشته» است، «زمان‌مند» است. حالا این سنجش برحسب زمان و تاریخ، نیاز برای تأمین یک «آینده» پیروز و روشن» را حیاتی جلوه می‌دهد و لاجرم امکان زیستن آزاد را، هم در زمان حال و هم در آینده از ما می‌گیرد. هرگز برای انسان، واقعیتی وجود ندارد جر زمان حال و اگر انسان نتواند در این زمان زندگی کند، در هیچ زمانی نمی‌تواند زیست. «پسر و گل»، «ورسیر»، «گسویا» و «هوکوسای» جاودانه‌اند، زیرا که در زمان حال زیستند. اینان «حال» را دریافتند و دریافت خود را به صورت محصول هنری بیان کردند. اینان چندان به این جاودانگی نیز نمی‌اندیشیدند. اگر آینده را نیز در اختیار دارند، از آن‌روست که هنگام زندگی و آفرینش هنری، برای جایی که به سوی آن می‌رفتند، خیلی بیش از جایی که در آن بودند اهمیت قائل نمی‌شدند. تمام دغدغه خاطر اصلاح خویش در آینده چیز دیگری شدن، فتح کردن و چیزی حتماً نو ارائه دادن، صرفاً به تصورات انتزاعی ما از خود و متعلقات خود مربوط است. تصورات، تعبیرات و نظریات همه متکی به «گذشته» و بازتاب آن یعنی «آینده»‌اند. دانستگی همواره در «زمان» مفهوم پیدا می‌کند، در صورتی که واقعیات، چه برونی و چه درونی، همواره در «حال»، یعنی زمان بی‌زمان زنده‌اند. «حال» یعنی آغاز، یعنی تازه به تازه، یعنی پایان، یعنی طلیمه، یعنی «همواره طلیمه». زیبایی همواره «طلعت» است، همیشه در طلیمه است و «طلیمه» در «دریافتن زمان حال» است و زمان حال همیشه «نو» و «زنده»، و «بی‌سابقه» است. نقاشیهای والا و مؤثر، حتی زمانی که موضوعشان مربوط به گذشته است، بیانشان برخوردار از «آن» است و «آن» در مشاهده «حال» است. «آن» در ذهن رها شده از «شناسایی و دانستگی» است. «آن» مشاهده‌ای است که در آن مشاهده‌کننده غایب است، زیرا مشاهده‌کننده همان مشاهده‌شونده است. آنچه در رهایی ذهن از «دانستگی» به دست می‌آید، «هیچ چیز خاص» است! «بود» پس از بیداری در «واجراچدیکا» می‌گوید: «من کوچکترین چیزی از والاترین بیداری کامل به دست نیاوردم» و به همین دلیل به آن والاترین بیداری

گوگ) هریک از این محصولات دقیقاً تصویر خود هنرمند است. خلاقیت اصیل هنری به همان اندازه که ارادی نیست، غیرارادی هم نیست. وقتی تشنه هستیم، اراده نمی‌کنیم که آب بنوشیم، بلکه محکومیم که آب بنوشیم و اگر با این محکومیت به مخالفت پردازیم فقط می‌توانیم کمی آن را عقب بیندازیم. ضرورتی نیرومند هنرمند را وادار به آفرینش هنری می‌کند. او در برابر این شور نمی‌تواند اراده به عقیم بودن داشته باشد. بفرض اگر اراده کرده بیمار خواهد شد. در آن صورت «بیماری» خود ضرورتی تغییر شکل یافته است که برای آفرینش هنری، هنرمند را بر می‌انگیزد. «وان گوگ» با نقاشی کردن می‌کوشید خود را درمان کند، لذا بیماری نیز محصول هنری خود را می‌دهد. اما منظور از بیماری چیست؟

منظور از بیماری، نوعی شناسایی و معرفت است! شناسایی همانگونه که، یعنی شناسایی انسان به وسیله پندار خودش از خودش و متعلقاتش. در ضمن، این حالت احساسی از پایداری و ثبات می‌دهد که لیسز از لذت و ناپایداری است! زیرا ظاهراً این تصور «ثابت» از خود، برپایه «خاطره»های برگزیده شده و انتخاب شده از «حافظه» شخصی و حتی قومی است؛ خاطره‌هایی از «گذشته»های محافظت شده و ثابت. سنت اجتماعی و فرهنگی هم این تکیه بر تغییرناپذیری و ثبات ایده از خود را تشویق می‌کند. سنت اجتماعی و فرهنگی، در واقع انسان را مجبور می‌کند، تصویرهای «ثابت» و فیکس از خود ارائه دهد و این تصویرها را با کلیشه‌ها و قوانین منطبق با کلیشه‌های فکری و اعتقادی، یعنی قوانین ظاهراً ازلی و ابدی مربوط نماید. زیرا اینها به انسان کمک می‌کنند که بتواند پنداری از خویش یا قوم و متعلقات خویش بسازد و ارائه دهد که معین و مفهوم و قابل کنترل و عرضه باشد. این حالت، احساس پایداری و ثبات می‌دهد و «لذت» می‌بخشد.

ازطرفی هرچه انسان خویش را با قالبهای ثابت و پندار ایستا شناسایی کند، اینطور به او القاء می‌شود که گسویی «زندگی» چیزی است که در «گذشته» ساری بوده است. هرچه بیشتر پیر می‌شود و به تصویرهای ثابت و تئورهای تغییرناپذیر می‌چسبد، بیشتر به خاطره‌هایش تکیه می‌کند. خاطره‌ها کهنه هستند، خاطره‌ها چیزی جز لاشه‌های متمغن یا سایه‌های موهوم «گذشته» نیستند. لاجرم چنین انسانهایی کهنه هستند و کهنگی و ثبوت، بیماری است. البته کهنگی و ثبوت احساس امنیت می‌آورد و بیماری ترس از عدم امنیت هم هست که خود موجب چنگ انداختن به ایده‌های ثابت و تئورهای کلاسه شده و قابل شناسایی می‌شود تا انسان احساس امنیت کند. این ایده‌های ثابت انبار شده در حافظه و خاطره و نیز هویت ساختن از آنها، یعنی «دانستگی» ما، «دانستگی» مهمترین مأموریتش ایجاد احساس ثبات و امنیت، برای انسانهای



کامل می‌گویند...

این وصول به «هیچ چیز خاص» یعنی صافی شدن از صفات خویش:

خویش را صافی کن از اوصاف خویش  
تا ببینی چهر پاک صاف خویش  
این صافی شدن از اوصاف، این بی‌نامیگری و بی‌شکلی، شاید در آثار «خوان میرو» و «پل کله» با رجعت به اشکال ساده یا با گرایش به بی‌شکلی در آثار «آندیتسکی» به نحوی ناب نشان داده شده‌است. «پیکاسو» نیز می‌گفت: «در جوانی می‌خواستم مانند رافائل کار کنم، ولی حالا می‌خواهم مانند کودکان به نقاشی بپردازم». شکلی نیست که نقاشیهای کودکان، یا نقاشیهای «دواینه روسو» و عده‌ای دیگر از هنرمندان معاصر، احتمالاً جلوه‌های نابی از بازگشت به طلیعه هستند، ولی این بازگشت به طلیعه، تنها مربوط به سادگی معصومانه و نقاشی کودکان و اشکال پیش از ظهور جهان و مقدم بر دنیای قراردادی و اشیاء در زمان پیشین نیست. در واقع بازگشت به طلیعه از طریق «دانستگی» بیش از هر شکلی دیگر، مربوط به حالت «این چنینی» جهان است، درست همینگونه که الآن هست. «ندانستگی» یعنی زمانی که نام در

کار نباشد، تعبیر و توصیف متکی به حافظه و تداعی در کار نباشد، وصف ناشی از فراکنی عواطف درونی به پدیده‌ها و اشیاء، در کار نباشد، در این کیفیت، دنیا دیگر در «میان محدوده نظریه‌ها و مرزهای فکر» دسته‌بندی و قضاوت و تعریف نمی‌شود. اصطلاحاتی نظیر «جسمانی» و «روحانی»، «عینی» و «ذهنی»، «واقعی» و «فرا واقعی» همه شدیداً تعبیرات و توصیفات انتزاعی ذهن هستند. جهان «اینچنین» هم‌شکل است، هم بی‌شکلی، هم واقعی است هم فرا واقعی. در این حالت فقط مشاهده جهان متحقق می‌شود بدون هیچگونه معارفه و توجیه و بدون مراجعه به «دانستگی». نقاش بیش از هر کس به این مشاهده محض نیاز دارد. در اینگونه مشاهده، اندیشه می‌ایستد و چیزی برای گفتن برجای نمی‌ماند. ما هیچ «خود» جدا از ذهن را نمی‌توانیم بیابیم و همزمان هیچ ذهنی جدا از مشاهده بر ایمان واقعیتهای ندارد. برحسب درک و دریافتی آنی، وقتی که به دنبال چیزها می‌گردیم، چیزی نیست جز ذهن و هنگامی که به دنبال ذهن می‌گردیم، چیزی نیست جز چیزها... اندیشه، منطق و تعبیر و تفسیر فلج می‌شود، پایه و اساسی برای کارکردن ندارد ... بعد ناگهان خود را در طلیعه می‌بینیم، آزاد و شگفت‌زده،



من گنجی پنهان بودم، دوست داشتم شناخته شوم، پس  
آفریدم خلق را تا شناخته شوم.

ذهن هنرمند اصیل، در موقعیت قبل از آفرینش هنری، همان گنجی است که مخفی است و خویش را نمی‌شناسد، در حالت بالقوه است و در «دانشنگی» خیمه زده است. میلی مرموز به شناخته شدن، محرک آفرینش هنری است؛ حتی اگر این میل به ذره‌ای خودشیفتگی تعبیر شود! پس این «دانشنگی» است که تا رخ ندهد، آفرینش خودجوش هم رخ نخواهد داد. این به آن معنی نیست که «دانشنگی» محصولی ندارد. ولی حتماً محصولش پرسته و متصنّع و متکلف خواهد بود و بر رسته دگر باشد و بر بسته دگر. «دانشنگی» یعنی سلطه افکار و اندیشه‌های ثانوی و ثالث، یعنی زیرکی و صنعت، هم اینها عمل آفرینش هنری را با ردّ پایی که از خود در محصول هنری جا می‌گذارند، لوث می‌کنند. این «دانشنگی» است که موجب می‌شود تا هنرمند خود را تافته‌ای جداافتاده ببیند و محصول هنری را موجودی سرکش فرض کند که با زیرکی و جهد و خون دل خوردن مهار می‌شود و قرار است همچون انفجاری در نمایشگاه نقاشی، مخاطبین را غافلگیر کند و برای هنرمند شهرت و ثروت به بار آورد.

البته «دانشنگی» در کاربرد صنعت و چگونگی حلّ مسائل اجرایی لازم و مفید است ولی در دخالت به جنبه‌های الهامی و شناسایی کشف و شهود و پی‌ریزی هویت منفرد برای هنرمند، جز ایجاد اختلال و ناخالصی، فایده دیگری ندارد. منبع عمل نباید خودش را با منبع اطلاعات شناسایی کند. ماهیت انسانی و طبیعی، پویا و متغیر است. ذهن باید خود را هم از لحاظ اطمینان به خاطرات و دانسته‌های فنی و هم در زمینه کارکردن خود انگیخته، با تکیه بر خود در فضای «دانشنگی» آزاد بگذارد. هنرمند اصیل و طبیعی، برای «عمل آفرینش» کوشش خاصی نمی‌کند. زیرا کوشش برای عمل و همزمان با آن اندیشه درباره عمل، دقیقاً همان شناسایی ذهن است با پنداری که از خویش دارد. این کار، همان تناقضی را در خود دارد که مثلاً بیانی که چیزی درباره خودش ابراز می‌کند، بگوید: «این بیان، بیان کاذبی است!» در حالی که رهایی از «دانشنگی» یعنی یکی شدن با کار و به بیانی دیگر یعنی کفایتی از واگذاری و تسلیم و یقین. هنرمند طبیعی و اصیل، بدون افکار ثانوی، یعنی بدون اندیشه واپس رونده تأسف و افسوس، بدون دودلی و تردید و بیم و نگرانی از قضاوت آیندگان به عمل می‌پردازد و در آن ساحت ذهنی، تساوتی نخواهد داشت که بگوییم: «هنرمند به کار پرداخته است.» یا اینکه بگوییم: «کار به هنرمند پرداخته است.» البته توجه کنید که این توصیه‌ها به هیچ وجه یک دستورالعمل صرف برای تقلید نیست. شما

هادی‌ترین و روزمره‌ترین چیزها شگفت و تازه، نو و بی‌نام و بی‌دسته‌بندی و به بیانی به همان اندازه شناخته شده که ناشناخته می‌نمایند. به قول «ته - شان» عارف چینی: «فقط وقتی که در ذهنتان چیزی ندارید و در چیزها ذهنی ندارید، اشغال نشده و روحانی هستید... خالی و عالی». منظور از ذهن خالی همان کیفیت تماشای بی‌قضاوت است، همان حالت آغازین تفرّج در هستی. خداوند یا نیروی خلاقه هستی نیز در آغاز در سکوت و خلوت بود: در آن خلوت که هستی «بی نشان» بود... در این حالت ذهن کودک است یعنی به دنیا نیامده و بدون «دانشنگی» است. حکیم «شانکارا» می‌گفت: «خداوند کودکی ابدی است که در باغی ابدی مشغول یک بازی ابدی است». اگر خلالتی دست ندهد، جلوه‌ای روی نخواهد داد. خلالت ضرورت جلوه‌گری است، ولی بدون خلوت و سکوت، هر نیاز و ضرورتی به این جلوه‌گری، کاذب خواهد بود. پاک شدن از آلودگیهای «دانشنگی» برای ذهن هنرمند، مقدم بر هر چیز است. «دانشنگی» کهنه است، خطا است، «قیاس‌آلود» است، «من آلود» است. «دانشنگی» همان زنگار ذهن است، زنگاری که نام دیگرش خودپرستی است و محکوم است که زوده شود. لبریز از تضاد است. لذا تقدیرش آن است که فرو ریزد. ذهن خالی و عالی، همان آئینه بی‌زنگار است که همه واقعیات را بی‌خطا و پاکیزه دریافت می‌کند و به دریافت‌هایش نمی‌چسبد. آئینه‌ای است که پشت و رویش هر دو شفاف است؛ از یک طرف اشیاء و پدیده‌ها در آن منعکس می‌شوند (بی اغوجاج و بی کدورت) و از سمت دیگر، تصاویر خیال خلاق و رؤیای صادقه (بی سایه شک و ناموزونی تردید). آنچه این آئینه دریافت می‌کند در هر حال «نو» و «بی سابقه» است، ذهنی که آئینه شده باشد، وجود خویش و متعلقاتش را در میانه نمی‌بیند؛ یعنی مشاهده کننده‌ای است که همان مشاهده شونده است. غیبت وجود خویش در میانه همان «عشق» و «عبودیت» است. هنرمند وقتی به این عبودیت دست یازید و از خلوت به جلوت آمد، پروردگاری می‌یابد که:

«العبودية، جوهره کنهها ربوبية»

بلرهای آفرینش هنری، زیر باران فراغت و خلوت شکفته می‌شوند و شکوفایی در این ساحت، محکومیت است، بی تابی است.

زیرا که:

پری روتاب مستوری ندارد

احتمالاً شکوفایی نهایی هدفی ندارد جز شکوفایی نهایی. جلوه‌گری مقصود خودش است. می‌توان گفت که مقصودش «شناسایی» است و به یاد بیاوریم این حدیث قدسی را نیز که:

«كنت كنزاً مخفياً، فاحببت ان اعرف، فخلقت الخلق لكي اعرف»

قادر نیستید این نوع اقدام را درک کنید، مگر آنکه از ماورای هر نوع تاریکی شک و تردیده بالاخره برایتان روشن شود که عملاً کار دیگری نمی‌توان کرد. البته منظور این نیست که عمداً نکوشیم. ضرورتی ندارد که ذهن بکوشد که نکوشد. چراکه این اقدام موجب ایجاد حالات تصنعی بیشتری می‌شود. منظور این است که ذهن به «کوشیدن» یا «ساختن» یا «تکنیک» چنگ نیندازد. هم اینجا باید گفت که به «نکوشیدن» و «عدم استفاده از تکنیک» یا «بی عملی» هم نباید چنگ بیندازد. ذهن در این حالت در طلیعه است، یعنی حالت «به دنیا نیامده» دارد. ذهن به دنیانیا آمده، ذهنی است که در قلمرو دانش تمییزی - تفسیری و قراردادی، خودنمایی نمی‌کند. ذهنی است که حکم صادر نمی‌کند، نقد نمی‌کند و دربند دانسته‌های خود نیست. ممکن است سؤال شود که: با وجود افکار ثانوی عادی که خود به خود پدیدار می‌شوند، چگونه می‌توان با یک ذهن خالی به دنیا نیامده عمل کرد؟ باید توجه داشت امکان کنترل افکار ثانوی وجود ندارد. این افکار فعلاً می‌آیند و می‌روند و همه از آنچه می‌بینیم و می‌شنویم ناشی می‌شوند و محو می‌گردند، ولی بدون اصلتند. کوشش در جهت پاک کردن ذهن و کنترل اندیشه‌هایی که ناشی می‌شوند، همانند این است که بخواهیم خون را با خون بشویم. ما باید درک کنیم که این افکار فقط یک ساختمان ذهنی موقتی هستند و نکوشیم نگاهشان داریم یا ردشان کنیم، فقط می‌توانیم تنهاشان بگذاریم تا همانطور که پدیدار می‌شوند، بشوند و همانگونه که محو می‌شوند، بشوند. مثل تصاویری که در آیینه منعکس می‌شوند، هیچ تصویری در آیینه گیر نمی‌افتد و به آن نمی‌چسبد. ذهن حقیقی به دنیا نیامده، هزاران بار از آیینه پاک‌تر است و خیلی بیش از تصور، متعالی است. در روشنی آیینه چنین ذهنی، تمام افکار و اطلاعات بدون اینکه اثر و لکه‌ای برجای بگذارند، می‌آیند و می‌روند. اگر به این طرز برخورد اعتماد کنید، هنگام آفرینش هنری، هرچه افکار ثانوی با شدت پدیدار شوند و به ذهن شما هجوم بیاورند باز هم تأثیر مخربی بر جای نخواهند گذاشت و در گرماگرم کار بکلی محو خواهند شد. ذهن هنرمند، در این کیفیت بدون عارضه و طبیعی، حدود خاصی ندارد و ارزش ویژه‌ای هم ندارد و بی‌ارزشی ویژه‌ای هم ندارد. همان آسمان خالی است ولی ژرفا، سادگی و راز و رمز همیشگی آسمان را در خود دارد. فقط هنگامی که می‌خواهیم ذهن را «بدانیم»، دیگر واجد آن نیستیم. وقتی می‌خواهیم خلایق را «بدانیم»، دیگر واجد آن نیستیم. ولی آنگاه که در «ندانستگی» خیمه می‌زنیم، ناگهان واجد آن هستیم بدون اینکه به آن مشعر باشیم. این همان مزرعه خود فراموشی هنرمند است. شاید به همین دلیل اغلب هنرمندان بزرگ، چندان اظهارنظری درباره اینکه خودشان یا محصول هنری‌شان چه هست و چه

نیست، نمی‌کنند. در عمق وجود هنرمند یک مستی و ناهشیاری هست که از جنس «دانستگی» نیست. او هر اظهارنظری درباره اینکه چه هستم را متهای جهل می‌داند، انگار که من واقعاً «چیزی» هستم. البته اینکه «من هیچ چیز نیستم» نیز به همان نسبت نادرست است، زیرا چیزی بودن یا هیچ چیز نبودن، مفاهیم نسبی هستند و هر دو به یک اندازه وابسته به «دانسته‌ها» می‌باشند.

فکر اینکه هنرمند باید به بدعت یا صنعت، به توانمندی یا عدم توانمندی، به قانونمندی یا عدم قانونمندی در آفرینش هنری چنگ بیندازد یا نه، همه و همه پاسداری از این باور است که گویا «من» یا «خود» واقعیت دارد و حیل‌ها و زیرکی‌هایش می‌تواند مانع یا عامل رسیدن به حقیقت باشد. در صورتی که غیر از عمل آفرینش ذهن حاضر در طلیعه، این تلاشها و عدم تلاشها، همه سخت باطلند. اصل توجّه روشن و بی‌واسطه به «بودن» و «نمودن» در آن واحد و نیز واگذاری ذهن به عمل و یکی شدن با کار است. در آن صورت نتیجه کار ممکن است با استانداردهای سنتی و قراردادی درست و مطابق از آب در آید یا نادرست و نامطابق. ترس از عادی بودن و تکراری نمودن، خود نشان عدم حضور در «ندانستگی» و «طلیعه» و علت اصلی «کلیشه‌ای» کار کردن است. آنجا که ضرورت اقدام خود انگیزه به موجب ترس از تقلید و کلیشه، کنترل شده و «زیرکی» برای فائق آمدن بر ترس به عنوان بازیگر اصلی به صحنه آید و همه فعالیت‌های ذهنی و عملی هنرمند را تسخیر کند، پس از پایان کار، بطور اجتناب ناپذیر، هم هنرمند و هم هنردوست به اصالت کار مظنون خواهند شد. این همان درهم برهمی مخرب و مهلک حقیقت و مجاز است. این «ظن» از متن محصول هنری خواهد جوشید و تأثیر پایدار و جاودانگی آن را مورد مخاطره و تهدید قرار خواهد داد. هنرمند فقط با «ندانستگی» و «حیرانی» می‌تواند به خلایق اصل بپردازد و این «حیرانی» هم در برابر وجه آشکار هستی می‌تواند دست دهد و هم در برابر وجه پنهان آن و نیز همین «حیرانی» هم در مواجهه با «الهام» حقانیت دارد و هم در طرح و برنامه‌ریزی شکیبایانه «اجرا»، نقش مؤثر و مفید را بازی خواهد کرد. به قول مولای روم:

زیرکی بفروش و «حیرانی» بخر  
زیرکی «ظن» است و حیرانی «بصر»

# توپکاپی، بزرگترین موزه اسلامی جهان

دکتر سیاوش قندی

از جمله اتاقهای باشکوه این مجموعه، اتاق شخصی «سلطان مراد سوم» است که توسط «سنان» معمار بزرگ عهد عثمانی ساخته شده است. گنبد زیبای آن به وسیله سه طاق قوسی تحمل می شود. تزئین دیوارها از قابهای چوبی است که به وسیله رنگ قرمز براق پوشیده شده اند. در این مکان پنجره هایی با شیشه های رنگین به کار رفته است و یک فواره که با گلهای سنگی تزئین شده و یک بخاری عظیم مثلا در مقابل یکدیگر قرار گرفته اند. در تزیینات درونی اتاق ولیمهد، طلا، صدف و عاج به گونه شگفت آوری با یکدیگر تلفیق شده اند.

در این مجموعه باشکوه، حوادث بیشماری روی داده است. در قرن نوزدهم که سلطان به قصر «دلما باغچه» نقل مکان کرد، ساختمان آن آسیب جدی دید. یک آتش سوزی مهیب در سال ۱۸۶۳ م. و زلزله ای در ۱۸۹۲ م. لطامات شدیدی به قصر وارد کرد.

در سال ۱۸۷۱ م. چند ساختمان قصر را ویران کردند تا برای عبور خط آهن راه بازکنند و سرانجام پس از اعلام جمهوری در زمان «کمال اتاتورک» قصر به موزه تبدیل شد.

این موزه دیدنی امروزه به عنوان گرانبهاترین مراکز نگهداری هنر اسلامی در جهان شناخته شده است و شاهکارهای

هشت ضلعی است؛ با اتاقهای کوچکی در گوشه ها و یک رواق ستون دار مسقف و آشپزخانه و اتاقهای نشیمن برای مستخدمین دربار. از گوشکهای معتبر این مجموعه، باید از «روان گوشک» و «کوشک مصطفی پاشا» نام برد که شکوه و جلال هنر عثمانی را به نمایش می گذارد.

علاوه بر گوشک، در این کاخ اتاقهایی را می توان یافت که سراسر از کاشی لعابی درخشان و پرنقش آراسته شده است. طرحهای مورد استفاده در این اتاقها شامل برگهای نیلوفر آبی و طرحهای زینتی نباتی ملهم از طبیعت، مانند لاله، سنبل، میخک، گل سرخ، پیچکهای تاک، انار و غیره است. افزون بر آن، کتیبه های بنا توسط

خطاطان شهیر عثمانی از جمله «علی بن یحیی صوفی» نگاشته شده است. به طور کلی می توان گفت که این کاخ، کانون صنعتگران گوناگون بوده است. هنرمندان بیشماری در رشته های مختلف در این کاخ نقش داشته اند؛ هنرمندانی چون معماران، کاشیکاران، خطاطان، گهریان، زردوزان، سلاح سازان و...

در این دوره که اوج هنر عثمانی بوده، سلاطین و شاهزادگان عثمانی نیز سعی داشته اند که خود را به زیور هنر بیارایند. بعضی از آنها خطاطانی عالی بودند که هنوز قلمها و قلمتراشهای دسته عاج کوچک آنها در این موزه به یادگار مانده است.

موزه معروف «توپکاپی» در شهر استانبول ترکیه، در اصل قصری سلطنتی بوده است. این قصر باشکوه بر فراز تپه ای مشرف به خلیج استانبول و «بغاز بسفر» قرار گرفته است.

ساختمان آن را سلطان محمد فاتح در سال ۱۴۵۶ میلادی آغاز کرد و به این کاخ بعدها توپکاپی سرای یا دروازه توپ را دادند و حصار خارجی آن در سال ۱۴۵۶ م. به پایان رسید، این قصر دارای نظام خاصی است. در اطراف، چهار حیاط وسیع با باغچه و حوضها بوده که اطراف آنها را تالارها و اتاقهای مختلف نشیمن، مطالعه و استراحت، کتابخانه، نمازخانه و آشپزخانه احاطه کرده است.

مهمترین بخش ساختمان حرمسرای آن است که در قلب مجتمع قرار دارد. در این مکان، تنها سلطان حق ورود و گردش آزادانه داشته است. قدیمی ترین قسمت این بنا که به نام «چنبلی گوشک» یا «چینی خانه» خوانده می شود، به وسیله یک استاد معمار ایرانی به نام کمال الدین ساخته شده است. تزیینات داخلی این بنا به وسیله کاشی فیروزه ای شش گوش پوشیده شده و در فاصله آن، کاشیها مثلث شکل قرار دارد. در قرن ۱۶ و ۱۷ میلادی گوشکهای دیگری نیز به این مجموعه اضافه شد. از جمله گوشک بغداد (در سال ۱۶۳۹) که قسمت فوقانی آن دارای تالار گنبددار

فراوانی را از سراسر سرزمین اسلامی گرد آورده است.

اهمیت این موزه نه تنها به خاطر کمیت آثار نگهداری شده در آن، بلکه بیشتر به واسطه کیفیت آثار هنری موجود در آن است که از دستاوردهای هنرمندان بزرگ عهد عثمانی به شمار می آید.

این موزه شامل بخشهای مختلف آثار هنری، از قبیل مینیاتور، خطاطی، سرامیک، سلاح، کالسکه، منسوجات و جواهرات و... است.

در بخش نسخه های خطی، تعداد زیادی از نسخ فاخر قرآن کریم وجود دارد که قسمتی از این قرآن‌ها به خط مشهورترین خطاطان عصر عثمانی که شهرت خاصی در نوشتن خط ثلث داشتند، نگاشته شده است. «شیخ حمدالله» که او را قبله خطاطان لقب داده اند، یکی از این خطاطان است. وی در دستگاه «سلطان بایزید دوم» به کار مشغول بود و به هنگام نوشتن استاد، این سلطان به رسم احترام و شاگردی، دوات مرکب او را در مقابلش به دست می گرفت. از دیگر خوشنویسانی که قرآن دستنوشته آنها در این موزه نگهداری می شود، احمد قره حصارى است و نیز می توان از «حافظ عثمان» و «مصطفی رستم» نام برد. احکام یا طغراها یکی از آثار ارزشمند

موزه است، این آثار مجموعه ای از خط و نقاشی است. کوشش نقاشان مصروف این می شد که هرچه بیشتر، اشکال و فرمهای مختلف برای زینت احکام سلطان به کار برند و به این جهت با علاقه ای زیاد از اشکال آراسبک و نقوش گلها جهت جلوه بیشتر تزینات استفاده می کردند.

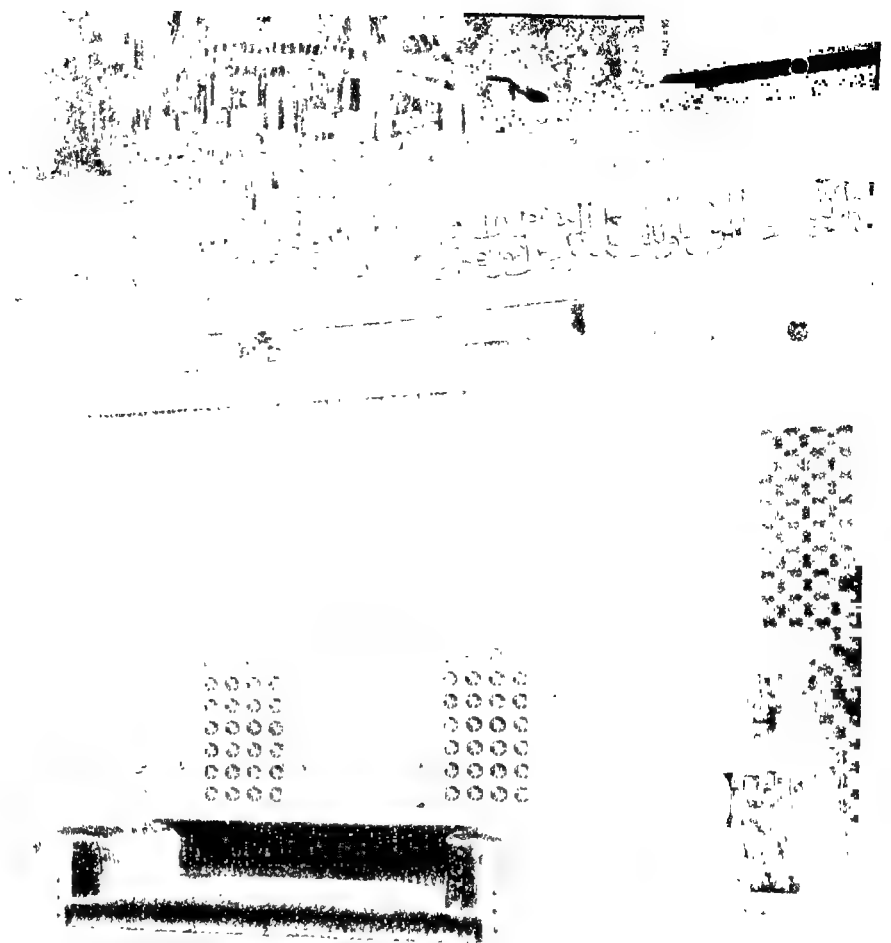
بخش نقاشیهای موزه، همچون پنجره ای است که بر روشن وضع زندگی دوران عثمانی باز می شود؛ زیرا نقاشان ترک که در دستگاه سلطان کار می کردند، به راستی خبرنگاران و عکاسان روزگار خویش بودند و گاهی با سپاه سلطان می رفتند تا پیروزیها و پیشرفتهای بزرگ را بر روی کاغذ مجسم سازند.

یکی از نام آورترین نقاشان صحنه های تاریخی «نقاش عثمانی» بود که در دربار «سلطان سلیمان قانونی» کار می کرد. عثمانی دو مجلد بزرگ هنرنامه را که تاریخ سلاطین عثمانی، به ویژه جنگهای «سلطان سلیمان قانون» است، مصور کرده است. او با نقشهای بزرگ و رنگهای شاد، لشکر سلطان را در یک حرکت جنگی نشان می دهد که در محاصره قرار گرفته است. در کارهای او مجلسهای صلح طلبانه زندگی مردم روستاها و صحنه های ورزشی، مانند مسابقه اسب دوانی نیز به چشم می خورد.

عثمانی کتاب نفیس دیگری مصور ساخته به نام «سورنامه» که شرحی است از عروسیها، وقایع شاد و جشنهای عمومی که در استانبول برگزار می شد. همچنین یک اثر دیگر به نام «شمایل آل عثمان» در این مورد وجود دارد که از زمان «عثمان» مؤسس این سلسله تا زمان «سلطان مراد سوم» ترسیم کرده و شامل دوازده مینیاتور می باشد.

از آثار موجود دیگر این موزه، کتاب «فالننامه» است که شامل ۳۶ مینیاتور از «نقاش قلندر» است. یک نمونه دیگر از آثار قرن هفدهم، آلبومی است به نام «مرفع پادشاه جهان، سلطان احمدخان» که در آن ۳۶ مینیاتور مشاهده می شود. نمونه دیگری از آثار این بخش، کتاب «فضایق نمونه» است که به شرح زندگی دانشمندان، از زمان «عثمان» تا زمان «سلطان سلیمان قانونی» می پردازد و ۲۹ مینیاتور را شامل می شود. در قرن هجدهم، هنرمندی به نام «عبدالجلیل چلبی» به عنوان نقاش دربار «سلطان احمد سوم» و «سلطان مصطفی دوم» فعالیت داشته. کتاب «سورنامه» کتاب دیگری است مشتمل به اشعار «شاعر وهی» و دارای ۱۳۷ مینیاتور است.

«سلطان سلیمان قانونی» خطاطان را به کار رونویسی از کتابها برای کتابخانه خود و



نگارگران را برای تصویرسازی آنها گماشته بود. «استادنگار» یکی از نقاشان برجسته زمان او بود که کتابی به نام «شاهنامه آل عثمان» (سلیمان نامه) را مصور ساخت. این کتاب دارای ۶۵ مینیاتور بر زمینه سیاه‌رنگ است و تصاویری از حیات و اعمال «سلطان سلیمان» و «سلطان سلیم سوم» را نشان می‌دهد.

کتاب «نور عثمانیه» (۱۵۵۸ م.) شامل ۲۱ مینیاتور است و کتاب مذهبی «سیر النبی» (۱۵۹۳ م.) چهار جلد و حاوی ۱۲۵ مینیاتور است.

کتاب «شاهنامه سلطان سلیم» ۲۳ مینیاتور در بردارد و کتاب «فتحنامه» (۱۵۹۵ م.) که توسط «نقاش حسن پاشا» تصویر شده، شامل ۲ مینیاتور است. افزون بر آن، یک نسخه مصور کتاب «خواص الادویه» ترجمه عربی از کتاب یونانی «ماتریامدیکا» اثر «دیوسکوریدس» وجود دارد. در این کتاب نقوشی وجود دارد که به تشریح گیاهان می‌پردازد.

شاهنامه یکی از زنده‌ترین کتابهای حماسی جهان با شصت هزار بیت، یکی از نسخه‌هایی است که دارای مینیاتورهای

نفیسی است و در این موزه نگهداری می‌شود؛ این نسخه متعلق به مکتب شیراز و شامل تصاویری از داستانهای رزمی ایرانی است. همچنین کتاب «جامع التواریخ» و مینیاتورهایی که به مکتب تبریز نسبت داده شده، در شمار آثار ارزشمند ایرانی این موزه به شمار می‌آیند. علاوه بر مینیاتورها، پرتره‌های رنگ روغنی اثر هنرمندان ایتالیایی عهد رنسانس که به دربار عثمانی دعوت می‌شدند، زینت بخش این موزه است. از جمله تابلویی از «سلطان محمد فاتح» که توسط هنرمند ایتالیایی به

بیشتر از مراکز سفالگری شهرهای «استانبول»، «بوسورسا»، «ایزنیک» و «کوتاهیه» به این مکان انتقال یافته اند.

علاوه بر آن، موزه دارای یک کلسیون غنی از ظروف سلاوون (بدل پشم) است. به موازات آثار کشور عثمانی، آثار سفالین سرزمینهای مختلف دیگر نیز به چشم می خورد؛ خصوصاً آثار هنری دورانهای مختلف هنری کشور چین که عصر درخشانی را در زمینه سفالگری داشته، همچنین آثار کشور ژاپن که تحت تأثیر هنرمندان چینی قرار دارد و نیز ظروف کشورهای اروپایی، از جمله فرانسه قابل توجه است. علاوه بر سفالینه ها، نمونه هایی متنوع و ظریف از ظروف شیشه ای را می توان یافت که از شیشه های نازک و اغلب رنگی ساخته شده اند.

از آنجایی که این موزه در اصل، مقر سلاطین بوده، آشپزخانه با وسایل مسی درون خود نظیر دیگهایی به ابعاد مختلف،



سینی و بشقابها و سایر وسایل مورد نیاز، نظر بیننده را به خود جلب می کند.

بخش جواهرات نشانگر جلال و شکوه این دوره، از نقطه نظر تجمعات درباری است و نمونه هایی از قبضه و غلافهای خنجر و شمشیر که با سنگهای متعدد قیمتی نظیر الماس و زمرد به اشکال متنوع تزیین یافته، همچنین تخت مرصع سلاطین عثمانی و مجسمه هایی که مزین به جواهرات است، در آن دیده می شود. یکی از نمونه های جالب تختهای مرصع سلاطین که به نمایش گذاشته اند، تخت

در بخش ادوات موزه توپکاپی، تعداد کثیری صندوقچه به شکلهای مختلف جهت نگهداری قرآن وجود دارد. علاوه بر آن، تعدادی رحل و اثاث دیگر مسجد نیز که با عاج و صدف خاتم کاری شده، در این موزه نگهداری می شود.

بخش سلاحها حاوی انواع مختلف ساز و برگ جنگی و سپرهای مجلل است که نشان دهنده شیوه قلمزنی است، خصوصاً تیغه های شمشیر عصر عثمانی که از نظر مرغوبیت فولاد شهرت دارد و دسته و غلاف شمشیرها که گاهی با نقوش آراسیک و گل و بته تزیین شده اند.

در بخش آبنگینه ها و سفالینه های موزه، نمونه های زیادی از کاسه و بشقابها و فنجانها و کوزه و شمعدان دیده می شود که هنرمندان آنها را با گلهای متنوع، نظیر لاله، زنبق و شکوفه های گوجه و ابر، فلس ماهی، خطوط نسخ و نقوش هندسی آرایش داده اند. رنگ برخی از نقوش آبی - به تقلید از ظرفهای آبی و سفید چینی - است و برخی با رنگهای متنوع فیروزه ای، سرخ، سبز و سیاه نقاشی شده اند. این آثار

نام «فرار» constanga di Ferrara کشیده شده است.

در بخش منسوجات، مهمترین آثار منسوجات عثمانی نگهداری می شود. از آغاز سلسله عثمانی، توجه خاصی به صنعت ابریشم بافی، مخمل و زری دوزی مبذول می شد. در این بخش، پوشاک سلاطین عثمانی دیده می شود که از نظر رنگ آمیزی فوق العاده غنی است. رنگ زمینه های اصلی پوشاک را اغلب زرد، قرمز و آبی تشکیل می دهد، از جمله پوشاک مشهور موجود در این موزه، جامه سلطان محمد فاتح است که آراسته به خطهایی مانند پوست ببر و نقطه هایی همچون پوست یوز پلنگ است.

مجموعه قالیهای موجود در این موزه نیز از شهرت جهانی برخوردار است. این قالیها برای اتاقهای کاخ بافته می شد و در میان فرشها و قالیچه ها، سجاده جانماز، جایگاه ویژه ای دارد. طرحریزی آنها به سبک نقاشی صورت گرفته است. در قالیچه های محرابی، قندیلی آویزان از زیر طاق محراب مشاهده می شود.



با دسترسی به آثار موجود در آن، پیوسته، به بررسیهای همه جانبه هنر اسلامی می پردازند و با انتشار حاصل تحقیقات و مطالعات خود، به شناساندن فرهنگ و تمدن اسلامی همت می گمارند.

#### گروه پژوهش و برنامه ریزی اداره کل موزه های تهران

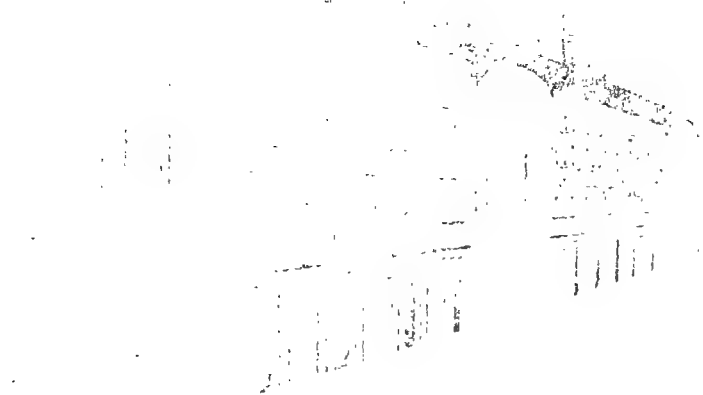
کالسکه های سلاطین جلب نظر می کند؛ از جمله کالسکه مخصوص زنان درباری که به وسیله شبکه مشبک پوشانده شده است. یکی از افتخارات این موزه، بخش امانات متبرکه است؛ در این بخش آثاری چون شمیرهای منسوب به پیغمبر (ص) و خلفا دیده می شود. همچنین در آن، قرآنی به خط کوفی مشاهده می شود که بر آن آثار لکته های خون قابل تشخیص است و کارشناسان، این قرآن را منسوب به عثمان می دانند که به هنگام قرائت قرآن به قتل رسیده است.

چنانچه اشاره شده، اشیای معرفی شده، تنها بخش کوچکی از اموال فرهنگی موزه توپکاپی است که ما را قادر به شناخت بیشتر هنرهای اسلامی می کند. و نیز این سلسله آثار گنجینه عظیم هنر اسلامی، به ما اجازه می دهد که جریانهای هنری اسلامی را در سرزمینهای مختلف مورد سنجش قرار دهیم.

باید افزود که این موزه امروزه یکی از مهمترین مراکز پژوهشهای فرهنگی و هنری جهان اسلام به شمار می آید که پژوهشگران

«نادرشاه افشار» است که به «سلطان محمود عثمانی» اهدا کرده است. این اثر که از کارهای هنرمندان هند است، بیضی شکل و مانند کمانه بزرگی است که چهار پایه ضخیم با برجستگیهای درشت دارد. ارتفاع آن ۲۶ سانتی متر، اسکلت آن چوبی و روکش بدنه و پایه ها از طلاست که با رنگهای سبز و سرخ میناکاری و با انواع زمره و یاقوت و مروارید یک اندازه تزیین شده است. این جواهرات به اشکال گل ساخته و روی میناکاری نصب شده است. بلندی دیوار تخت ۴۱ سانتی متر و روی خارجی آن به ترتیبی که ذکر شد، با جواهرات تزیین شده و روی داخلی آن دارای گلهای مینایی سرخ و سفید است و در طول قسمت بدنه پشت تخت، یک برجستگی مخروطی شکل تزیین شده با یاقوت وجود دارد که در هر سر برجستگی، قطعه زمردی نصب شده است. بالش روی تخت از مخمل ارغوانی رنگ و اطراف آن با مروارید، گلدوزی و با پولکهای طلایی، یاقوت و زمره تزیین شده است.

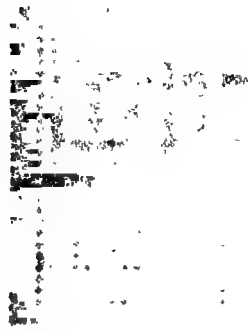
در این موزه نمونه های مختلفی از



### منابع

۱. حرمسرای توپکای - نوشته وکارولین هارت -  
مجله پیام - دی ۷۰.
۲. هنر معماری در سرزمینهای اسلامی - نوشته: وج.  
هوک - ترجمه: دکتر پرویز وجاوند.
۳. تاریخ هنر اسلامی - نوشته: کریستین پیرایس -  
ترجمه: مسعود وجب نیا.
۴. هنر اسلامی - نوشته: پروفیسور ارنست کونل  
ترجمه: مهندس فرهنگ ظاهری.
۵. هنر اسلامی - نوشته کارل جی. دوری ترجمه:  
رضا بصیری.
۶. تخت اهدایی نادرشاه انشار به سلطان محمود  
عثمانی.
- دکتر داود اصفهانیان  
هنر و مردم شماره ۱۵۶.





گزارشی از نخستین کنفرانس

## فرهنگ و تمدن اسلامی

سمینار، بهتر آن دیدیم که گوشه‌هایی از سخنان دانشمندان و اندیشمندان اسلامی را در این گزارش جای دهیم. آقای امیری دربارهٔ چگونگی پیدایش انگیزهٔ اصلی کنفرانس چنین گفت: «از یک سو تحولاتی که در دو دههٔ اخیر در جهان اسلام و در کشورهای اسلامی و حتی در کشورهای اروپایی در باب نهضت اسلامی، اندیشه‌های اسلامی و جنبشهای اسلامی معاصر رخ داده و از سوی دیگر با توجه به شتاب پیش از حد این جنبشها و گستردگی دامنهٔ فعالیت آنها، لازم می‌نمود که به شناخت کمی و کیفی در این خصوص نایل آییم. در ضمن، ما هر ساله در مراسم دههٔ فجر میهمانانی از کشورهای مختلف داشته و داریم که شایقین به انقلاب و راغبین به اهداف آن هستند و بدین وسیله با دستاوردهای انقلاب آشنا می‌شوند.

امسال چنین تصمیم گرفته شد که در دههٔ فجر، کنفرانسی در باب فرهنگ و تمدن اسلامی تشکیل شود تا موضع فرهنگ و تمدن اسلامی در این جهان پر شتاب و پیچیده و عصر ارتباطات و انفورماتیک در مواجهه با برخوردیهای جدید، روشن و آشکار شود. همچنین مشخص شود که وضعیت فرهنگ اسلامی در مواجهه با فرهنگ فراگیر و مهاجم غرب چگونه است؛ زیرا فرهنگ غرب در تمام عرصه‌های جهانی نمود دارد و حتی عده‌ای

در موقعیت کنونی جهان - جهانی که رو به نابسامانی و از هم پاشیدگی می‌رود - پرداختن به موضوعات مهم و حیاتی، از جمله بررسی ریشهٔ فرهنگها و تمدنهای کهن از وظایف جدی مراکز و مؤسسات و نهادهای فرهنگی است و در همین راستا، پرداختن به فرهنگ و تمدن اسلامی، شاید بی‌اغراق، مهمترین و واجب‌ترین فعالیت باشد؛ و از همین روست که کنفرانسی تحت عنوان «فرهنگ و تمدن اسلامی» ارزش و اعتبار خود را بیش از پیش نمایان می‌سازد. در راستای همین نظریه بود که، همزمان با برگزاری جشنهای پر شکوه انقلاب اسلامی از تاریخ نوزدهم تا بیست و یکم بهمن ماه سال ۷۲، گردهمایی فرهنگ و تمدن اسلامی در تهران برگزار شد. این کنفرانس که به همت مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی بین‌الملل برپا گردیده بود، نشان ارزشمندی از خود برجای گذاشت. این کنفرانس در برگیرندهٔ مسائل و موضوعات مختلف و متنوعی بود که به نتیجه‌های ارزشمندی منتهی گشت.

در این خصوص، با آقای کیومرث امیری، دبیر این کنفرانس گفتگویی انجام دادیم که طی آن، وی به طرح نظرات و دیدگاههای خود دربارهٔ چند و چون برگزاری کنفرانس فرهنگ و تمدن اسلامی پرداخت. همچنین به منظور اطلاع خوانندگان از چند و چون سخنرانیهای این



مطرح کنیم. کنفرانس فرهنگ و تمدن اسلامی به سه چیز نظر داشت: نخست گذر زمانی که بر این تمدن رفته است. قرون ۳، ۴، ۵ و ۶ اوج شکوفایی این فرهنگ است و این قرون از سالهای بسیار پربار در زمینه‌های گوناگون فرهنگ و تمدن اسلامی بوده است. در این دوران، مسلمین عناصری از فرهنگ یونان را گرفته و آنها را سامان بخشیده‌اند و حتی در برخی از علوم نیز برتری یافته‌اند؛ گفتنی است که این علوم از طریق اسپانیا و اندلس وارد اروپا شد و علوم جدید بعد از رنسانس را پی ریخت. ریاضیات، هشت، فیزیک و علوم اجتماعی هم از جهان اسلام وارد جهان غرب و مسیحیت شد. حتی در زمان جنگهای صلیبی می‌بینیم که مسلمانان در فنون نظامی عقب نبوده‌اند. در ساختن قطب‌نما نقش داشته‌اند. قرائن و نوشته‌های تاریخی نشان می‌دهد که بسیاری از اختراعات و اکتشافات آن دوران از تمدن و فرهنگ اسلامی ریشه برگرفته‌اند.

یکی از محورهای اصلی برگزاری کنفرانس، بررسی شکوفایی و فراز و نشیب فرهنگ و تمدن اسلامی بود که این بررسی را در قالب یک کمیسیون انجام دادیم. در این خصوص صاحب‌نظران داخلی و خارجی از زوایای مختلف موضوع را مورد بررسی قرار دادند. برخی به حلل شکوفایی و برخی به علل وقفه و انحطاط و فراز و نشیب

بر این باورند که فرهنگ و تمدن جدید غرب، تمدنی جهانی است و لذا کشورها خود به خود در مسیر این تمدن قرار خواهند گرفت. در اینجا ما به عنوان کسانی که درد دین و سرنوشت را در وجود خود تحمل می‌کنیم، می‌باید این مسأله را روشن سازیم که وضعیت دین و تمدن و فرهنگ اسلامی در مواجهه با این تمدن و فرهنگ جهانی چگونه است. به سخن دیگر ما بایستی به شناختی کامل دست می‌یافتیم و همان‌طور که می‌دانیم هر شناختی پیش زمینه‌ای و نگرشی است به سوی آینده. فرهنگ و تمدن اسلامی در ادوار مختلف تاریخ، شکوفایی و در برهه‌هایی فراز و نشیب و تحولاتی داشته که سبب پیدایش تمدنهایی در شرق و غرب اسلام بوده است. فرهنگ اسلامی در اندلس، چین و حتی در دورترین نقاط دنیا راه یافته و سبب پیدایش تمدن شده است.

در مرحله کنونی، این فرهنگ در بخش علوم دچار مشکلاتی است و همین مشکلات موجود باعث شده که عده‌ای تصور کنند فرهنگ اسلامی دیگر تمدن ساز نیست و کار خود را در مراحل پیشین انجام داده است و اکنون تنها برای فرهنگ و تمدن غرب راه باز است و فرهنگ اسلامی چیزی برای گفتن ندارد. به نظر ما این سؤالات جدی است و توجه به این سؤالات ما را بر آن داشت که بپندیشیم چه مسائل و موضوعهایی را در این کنفرانس

در فرهنگ و تمدن اسلامی اشاره کردند. بعضی، عرفان و عده‌ای حمله مغول را منشاء وقفه دانستند؛ عده‌ای علل وقفه را توطئه‌های خارجی دانستند و عده‌ای دیگر خمردگی مسلمین را ذکر کردند؛ و عده‌ای علل وقفه را اختلافات درونی موجود در جوامع مسلمین دانستند. به هر حال تمامی اینها راهی بود به سوی اینکه گذشته روشن شود، گذشته همیشه چراغی است فرا راه آینده و وضیعت کنونی؛ یعنی فرهنگ و تمدن اسلامی فعلی معلول علتهایی است که در بستر زمان و در فرهنگ و تمدن اسلامی رخ داده است.

در کمیسیون دوم، صاحب‌نظران به بررسی وضیعت جلوه‌های علمی و فرهنگی فرهنگ و تمدن اسلامی پرداختند که بحثهای پرمایه‌ای بود؛ بحثهایی در خصوص علوم اصیل، علوم اسلامی، علوم که در دامن فرهنگ اسلامی زاده شدند و علوم که از غیر مسلمین فرا گرفته شد و در جهان اسلامی دامنه پیدا کرد، نظیر منطق، فلسفه، معماری و هنر.

در کمیسیون بعدی، وضیعت کنونی فرهنگ و تمدن اسلامی و آینده آن مورد بررسی قرار گرفت که عنوان این کمیسیون «اسلام، اکنون و آینده» نامگذاری شد. در این کمیسیون عده‌ای به وضیعتی که فرهنگ و تمدن اسلامی به آن رسیده و مشکلاتی که اکنون با آن دست به گریبان است، پرداختند. بعضی به اندیشه‌های سیاسی، برخی به ارتباط میان اقتصاد و تمدن، عده‌ای به نقش خائنه در جهان اسلام و بعضی به اختلافات درونی مسلمین اشاره کردند و عده‌ای مشکلات و مسائلی را گوشزد نمودند که تمدن و فرهنگ اسلامی منطقه با آن دست به گریبان است. عده‌ای معتقد بودند که وضیعت فرهنگ و تمدن اسلامی باید با انفکاک فرهنگ و تمدن آغاز شود؛ یعنی فرهنگ اسلامی و تمدن اسلامی از هم جدا شود و برخی هم به آینده این فرهنگ و تمدن و ارتباط آن با تمدن فراگیر جهانی اشاره کردند.

ما حاصل صحبت این است که انگیزه اصلی برگزاری این کنفرانس حل مشکلات و مسائل کنونی بود و اینکه چگونه از دریچه مسائل کنونی به روزنه آینده نظر داشته باشیم.

دبیر کنفرانس فرهنگ و تمدن اسلامی درباره روند

برنامه‌ریزیها و چگونگی تشکیل هیئت علمی کنفرانس اینگونه توضیح داد: «بعد از اینکه انگیزه اصلی و ضرورت برگزاری کنفرانس به طور جدی مطرح شد، حدود شهرپور ماه بود که به مرکز مطالعات فرهنگی بین‌المللی مأموریت داده شد تا این کنفرانس را برگزار نماید. ما ابتدا به یک برنامه‌ریزی اجرایی اقدام نمودیم و در این خصوص اولین کاری که انجام دادیم، شناسایی مدعوین داخلی و خارجی بود. گروه اجرایی با تأسی از مشورتهای نمایندگانهای فرهنگی و محققین داخلی و خارجی، فهرست اسلام شناسان، شرق شناسان و متفکران اسلامی را تهیه کرد.

تعداد اسامی این فهرست بالغ بر ۸۰ نفر شد و ما در این میان برای ۶۰ نفر از اندیشمندان خارجی دعوتنامه مقدماتی فرستادیم و همراه با این دعوتنامه، فهرست موضوعات پیشنهادی را ارسال کردیم. در داخل کشور نیز برای ۲۵۰ نفر محقق تهرانی و شهرستانی دعوتنامه فرستادیم؛ پس از ارسال دعوتنامه‌های مقدماتی، تعدادی با دبیرخانه کنفرانس تماس گرفتند و موضوعهایی را که خواهان طرح آن بودند، مطرح کردند. برای انتخاب و تأیید مقالات از هیئت علمی که مرکب از ۱۰ نفر اساتید صاحب نام و محقق و متفکر کشور بود، یاری جستیم؛ اعضای این هیئت علمی عبارت بودند از: دو نفر از اعضای شورای انقلاب فرهنگی، مدیر گروه فرهنگ و تمدن اسلامی دانشکده الهیات دانشگاه تهران، رئیس محترم انجمن حکمت و فلسفه و ... هیئت علمی علاوه بر نقش مشورتی که داشت، در تأیید و ویرایش و انتخاب و سفارش مقالات و در تعیین موضوعاتی که در این کنفرانس می‌بایست مطرح می‌شد، در تعیین رؤسای کمیسیونها، در نحوه برگزاری کیفی و آکادمیک کنفرانس و ... نظرات خوب و صائبی را ارائه کرد که ما آنها را مورد استفاده قرار دادیم. یک ماه قبل از برگزاری کنفرانس نیز جلسات هیئت علمی به طور مرتب و با حضور فعال و همه جانبه اعضا تشکیل شد.»

آقای امیری در خصوص معیار و ملاکهای انتخاب اساتید مدعو و همچنین مقالات و سخنرانها چنین گفتند: «ملاک اصلی ما در مورد انتخاب مهمانان؛ مسلمان بودن، در حوزه فرهنگ و تمدن اسلامی صاحب نظر بودن و داشتن تأییداتی در این خصوص بود. حتی بعضی از اسلام



در این مسیر، اولین و مهمترین قدم، بررسی تفکر و جو تفکر و روحیه تفکر و ذهنیت استدلالی در میان مسلمین است. این اقدام مهم تنها از طریق آموزش و عزم جمعی و تعلق خاطر به ظهور و آینده تمدن اسلامی ممکن است. اگر وضعیت فکری مسلمانان و قوه‌ها و استعدادهای آنان رشد نکند و آموزش و تعلیم مسلمانان اساس واقع نگردد، طبیعی است که تمدنی در کار نخواهد بود؛ تمدن اسلامی به مسلمانانی وابسته است که بتوانند بیندیشند و منافع جمعی و فکری خود را اندیشمندانه تشخیص دهند.

دومین قدم مهم در این حرکت تدریجی و تکاملی برای دست یابی به تمدن اسلامی، کسب هویت جمعی مسلمانان است. زیرا از همان مشترکات است که پایه‌های تمدن ساخته می‌شود.

اگر به اسلام و تفکر اسلامی، در ابعاد محلی و بومی نگریسته شود، طبیعی است که از تمدن اسلامی در کشورهای مختلف خبر چندانی نخواهد بود. تمدن اسلامی، هویت جمعی می‌خواهد؛ یعنی اینکه عموم مسلمین به ضرورت ساختار تمدن اسلامی در قالب کشورهای موجود اما با مشترکات فرهنگی و اعتقادی، باوری عمیق داشته باشند.

سومین قدم در مسیر تمدن اسلامی، این است که مسلمین در یک حرکت پر مشقت ابزار مادی ساختن تمدن را بدست آورند، با توجه به گرده‌ن علمی و فکری موجود در جهان شاید دسترسی به چنین موقعیتی از سخت‌ترین و پیچیده‌ترین چالشهای متفکرین مسلمان باشد. این ابزار که به عالم و چارچوب کاربردی آراسته شده، تفکر جمعی و هویت جمعی مسلمانان را به مرحله عمل می‌رساند و عناصر مادی و پایه‌های مادی تمدن اسلامی را بنا می‌کند.

پس از آقای دکتر لاریجانی، دکتر عبدالعزیز الخياط، نایب رییس مؤسسه مطالعات تمدن اسلامی و وزیر سابق اوقاف و امور مذهبی کشور اردن سخنانی را در خصوص فرهنگ و تمدن اسلامی ایراد کرد.

سپس پروفیسور ویلیام چیتیک، استاد دانشگاه دولتی نیویورک آمریکا سخنان بسیار پررار و پرمایه‌ای تحت عنوان «به سوی تئولوژی توسعه» ایراد کرد. وی در بخشی

شناسان و شرق شناسان برجسته را به ما معرفی کردند اما چون مسلمان نبودند آنان را برنگزیدیم. ملاک ما در انتخاب مقالات در سه محور خلاصه شد: ۱- مقاله‌ها نظرات جدیدی را مطرح کرده باشند و آخرین منابع و افکار جدید در خصوص فرهنگ و تمدن اسلامی را دارا باشند، ۲- مقاله‌ها خارج از اصول روش تحقیق نباشند، ۳- این مقاله‌ها تکراری نباشند.»

در طول برگزاری این کنفرانس، جلسات صبح در خصوص سخنرانیهای عمومی و جلسات بعد از ظهر به کمیسیونها اختصاص داشت. در نخستین روز برگزاری کنفرانس، دکتر علی لاریجانی وزیر وقت فرهنگ و ارشاد اسلامی ضمن عرض خیر مقدم به میهمانان، سخنانی را در راستای برنامه کنفرانس ایراد نمود؛ وی در بخشی از سخنان خود گفت: «برگزاری این کنفرانس از نخستین گامهایی است که متفکران را با یک هدف مشترک برای حل مشکلات مسلمانان گرد هم آورده و جمهوری اسلامی ایران خوشوقت است که به سهم خود گامهایی اینچنین برای بهبود وضعیت جهان اسلام بر می‌دارد.

هدف ما، بررسی اندیشمندانه راههای وصول به اجماع نظر میان مسلمانان متفکر و متخصص است. ما می‌دانیم که دست‌یابی به اجماع در میان ارزشمندان مسلمان، کار ساده‌ای نیست، اما در همان حال معتقدیم اگر قرار باشد در آینده تمدنی با ماهیت اسلامی تشکیل یابد، طبق قواعد ثابت تاریخی باید اجماع نظری در میان نخبگان فکری حاصل گردد.

فرض این است که ظهور تمدن اسلامی در آینده، تابع پرورش نیروهای مادی و معنوی است و چالش اندیشمندان مسلمان، در استخراج تلفیقی است که این دو عنصر را به گونه‌ای ارائه کنند که ضمن حفظ ماهیت اسلامی تمدن، به ابعاد علمی و تکنیکی نیز مجهز باشد.

از سخنان خود گفت: «زبان توسعه پر از دامهای پنهانی است و هر کس بخواهد دربارهٔ فرهنگ و تمدن سخن بگوید با آنها روبروست. مقصود من از «زبان توسعه» کلمات و تعبیر مشهوری است که در [سازمان] ملل متحد و نهادهای حکومتی در سراسر جهان رایج است. من تعدادی از این کلمات را با استفاده از فهرست مطالب «فرهنگ لغات توسعه» نقل می‌کنم؛ کتابی که مطالعه آن برای هرکس که هنوز کاملاً متقاعد نشده است که جامعه جدید غربی نمونه و اسوه‌ای است و همهٔ ملل عالم ناگزیرند از آن تبعیت کنند، لازم است: «توسعه، محیط، برابری، همیاری، مارکت (بازار)، نیازها، جهان واحد، مشارکت، برنامه‌ریزی، جمعیت، فقر، پیشرفت، تولید، منابع، علم، سوسیالیسم، استانداردهای زندگی، دولت، تکنولوژی». این کلمات همگی بخشی از واژگان مقدس دنیای جدیدند. همهٔ آنها در اینکه به اصطلاح «کلمات آمیبی» هستند، مشترکند، بدین معنی که این کلمات متناسب با نیازهای گوینده، دائماً تغییر شکل می‌دهند؛ معنی صریح ندادند ولی واجد معانی ضمنی متعددی هستند. چون فی‌نفسه فاقد معنی هستند، می‌توانند هر معنایی را که دلخواه گوینده باشد بپذیرند. با این همه، این کلمات مقدسند. پرسش از حقانیت آنها به معنی شورش علیه خدایان تجدد و ارتداد نسبت به مذهب ترقی است.»

وی در بخشی از سخنان خود با عنوان اسماء الهی چنین گفت: «آیات خدا در سه ساحت اصلی ظاهر می‌شوند، نخست در الهاماتی که خداوند به پیامبران و خصوصاً پیامبر اسلام اضافه کرده است؛ ثانیاً در پدیده‌های طبیعی و ثالثاً در نفس انسانی. بنابراین، شناخت خدا مستلزم شناخت وحی، شناخت عالم هستی و معرفت نفس است. آنچه معرفت اسلامی را از سایر انواع شناخت متمایز می‌سازد این است که این معرفت بر طبق اصولی که توسط قرآن و سنت تثبیت و تأیید شده حاصل می‌آید. عالم طبیعت و نفس انسان بر خدا دلالت می‌کند، اما نحوه دقیق این دلالت در وحی و نتایجی که در خصوص زندگی و تقدیر بشر از آن استنباط می‌شود، رهشه دارد.»

آخرین سخنران روز اول کنفرانس، آیت الله جوادی اصلی بودند که ضمن تبریک میلاد ولی عصر و

گرامیداشت دهه مبارک فجر و ادای احترام به میهمانان گرانقدر، سخنانی تحت عنوان «نقش عرفان در تمدن اسلامی» ایراد فرمودند. ایشان سخنان خود را در دو بخش خلاصه کردند؛ اول تأثیر تمدن اسلامی به وسیله عرفان و دوم تحلیل گذشته، حال و آینده جهان از زبان اولین عارف اسلامی.

ایشان در بخش نخست سخنان خود چنین گفتند: «عارفان راستین چنین ترسیم کرده‌اند که هر گناهی در اثر دعوای ربوبیت است، هیچ گناهی از هیچ تبهکاری صادر نمی‌شود مگر اینکه مسبوق به ادعای ربوبیت آن گنهگار باشد. آنکه رأی خود را بر وحی مقدم می‌دارد و گناه می‌کند، منشأش آن آیه قرآن است «أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ». پس از پرهیز از گناه و اقرار به عبودیت خویش در ساحت ربوبیت حق، سیر و سلوک شروع می‌شود؛ سلوک اول در محدودهٔ شریعت است که درک مسائل فقهی و عمل به همهٔ احکام و سنن اسلامی است. سالک بعد از عبور از مقطع شریعت به وادی طریقت قدم می‌نهد؛ یعنی یک متشرع می‌تواند متطرق باشد و اگر معاذالله ذره‌ای به احکام دین بی‌اعتنائی کرد او را نه در وادی طریقت و نه در صحرای شریعت راه و جایی نیست؛ یک متشرع است که متطرق می‌شود. بعد از عبور از مسأله طریقت وارد وادی وسیع حقیقت می‌شود و این متطرق است که به متحقق خواهد شد و اگر متصف به اوصاف اسلامی نبود نه تنها متحقق نیست بلکه متطرق هم نخواهد بود و این سه بخش در طول هم هستند و نه عرض هم؛ لذا همواره شریعت خود را پیشگام طریقت می‌داند و طریقت باز یافته شریعت خود را در ساحت قدس متحقق خواهد کرد.»

همچنین از دیگر برنامه‌های روز اول کنفرانس، تشکیل کمیسیون نهایی تحت عنوان «علل شکوفایی و فراز و نشیب فرهنگ و تمدن اسلامی» و «جلوه‌های علمی و هنری در فرهنگ و تمدن اسلامی» بود. لازم به ذکر است که چون کمیسیون اول؛ یعنی «علل شکوفایی و فراز و نشیب فرهنگ و تمدن اسلامی» بیشتر مورد توجه اسلام شناسان و میهمانان قرار گرفت، کمیسیون دوم تشکیل نشد.

روز دوم کنفرانس، آقای دکتر نورالله کسایی، مدیر

خلافت فرهنگ اسلامی را در زمینه آداب و رسوم اجتماعی و در زمینه فرهنگی به طور عمیق مورد مطالعه قرار دهم. زمانی که پیشرفت و گسترش وسیع آداب و رسوم اسلامی در طول این قرون (در هر دو زمینه اخلاقی و ارادت عموم مسلمین نسبت به اولیا و ائمه شیعه و همچنین کثرت طریقت صوفیگری) برای مورخان به صورت یک مطلب عجیب و اسرارآمیز باقی مانده بود، خلافت زبان پارسی در قالب اشعار مذهبی (به صورت رباعی، غزل و مثنوی)، ساخت مدل‌های اساسی انسانیت اسلامی را که ابزار و وسیله بنیانی برای آموزشهای اسلامی با زمینه فرهنگی رایج در میان ملل مسلمان شرق بود، به ارمغان آورد.

سخنران بعدی دکتر محمود سریع القلم، استاد روابط بین الملل بود که موضوع سخنرانی وی «قواعد تمدن سازی و آینده تمدن اسلامی» بود. وی هدف از موضوع سخنرانی خود را تطبیق میان اصول ثابت تمدن سازی و شرایط فعلی دنیای اسلام دانست.

وی در بخشی از سخنان خود در پاسخ به این سؤال که اگر قرار باشد ۱/۵ تا ۲ قرن آینده فرهنگ و تمدن اسلامی فعلیت یابد، چه اقداماتی بایستی صورت پذیرد و چه سلسله مراتبی طی طریق نماید چنین گفت: «در پاسخ به این سؤال علمی ۴ فرضیه مدنظر است. فرض اول آنکه ظهور تمدنها در تاریخ بشر تابع قواعد «اگر پس» یا به زبان منطق «اصول شرطیه» است: جغرافیای مناسب، استراتژی نخبگان، مسئولیت و جدیت نخبگان، تربیت و ثروت و دسترسی به منابع. فرض دوم آنکه تمدنها هموماً تابع اقداماتی هستند که توسط انسانهای جدی دارای جهان بینی روشن و مجهز به سلاح زمان تحقق می‌پذیرند. فرض سوم آنکه تمدن با کار جمعی و منطق جمعی و اجماع نظر در میان نخبگان و عموم مردم متحقق می‌گردد. و فرض چهارم این است که تنها زمانی تمدن اسلامی فعلیت می‌یابد که مسلمین فکور، تلفیق میان علم و وحی را استخراج کنند و آن را با گذشت زمان از طریق مدل سازیهای متعدد اصلاح نمایند.»

در پایان این سخنرانی به وضعیت عمومی مسلمین اشاره شد و فاصله موجود بین تمدن اسلامی و تمدن غربی با قواعد ثابت تمدن سازی سنجه شده.

گروه تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی دانشگاه تهران سخنانی تحت عنوان «عوامل مؤثر در سرائی فرهنگی و تمدن اسلامی» ایراد کرد. وی در بخشی از سخنان خود گفت: «سلطان محمود غزنوی که تقارن دوران دولتش با درخشش شاعران و دانشمندانی چون حکیم فردوسی، ابوریحان بیرونی و ابن سینا بود، سبب شد نام او در تاریخ فرهنگ و ادب ایران و اسلام جاودانه شود. سلطان محمود غزنوی به رغم آن همه تلاشها در فراخوانی دانشمندان، ادیبان و شاعران به دربار خویش، به سبب غلبه تعصبات شدید و یک جانبداری مذهبی بر خلق و خوی وی و حمایت‌های بی دریغش از کرامیان و حنفیان خراسان و نیز اطاعت کورکورانه او از خلفای عباسی که آنان نیز غرق در تعصبات ناروای فکری و عقیدتی بودند، امنیت فکری و آزاد اندیشی دانشمندان را به اختناق و محدودیتهای مذهبی سوق داد و با محدود کردن دامنه دانشها در نهادهای علمی و آموزشی، پژوهشهای عالی علمی را از پویایی بازداشت. رفتار ناجوانمردانه محمود در حق فردوسی که با سرودن شاهنامه ابواب دانش و خرد و تاریخ باستان ایران و توران و شیوه‌های کشورگشایی و کشورداری آنان را در برابر دیدگان او گشوده بود، دانشمندان آگاه و آزاده را از نزدیک شدن به دستگاه او اندیشناک کرده بود.»

سخنران بعدی این جلسه پروفیسور جیمز موریس، اسلام شناس آمریکایی بود که موضوع سخنرانی وی «فرهنگ اسلامی در یک تمدن جهانی» نام داشت. وی در بخشی از سخنان خود گفت: «موضوع فرهنگ اسلامی در یک تمدن جهانی، قرآن و طبیعت انسانی در اسلام است. مخصوصاً مایلم شباهتهای موجود بین وضعیت فعلی تمدن اسلامی و دوران فوق تصور



از سخنرانان دیگر روز دوم کنفرانس دکتر محمد مجتهد شبستری، استاد دانشگاه تهران بود که موضوع سخنرانی وی «کثرت گرایی در تفکر مذهبی مسلمین در قرون ۳ و ۴ هجری» بود. دکتر مجتهد شبستری در بخشی از سخنان خود گفت: «آنچه در تفکر مذهبی مسلمین در قرن سوم چهارم هجری بیش از هر موضوع دیگر جلب توجه می‌کند، شیوع و غلبه عقلگرایی کثرت گرایانه برای فهم مسائل و اعتقادات دینی است. این عقلگرایی سبب شده بود که تفکر مذهبی مسلمانان در دو قرن یاد شده افتخارها و جوانب متعدد و گسترده‌ای پیدا کند. از یک طرف متفکران مذهب معتزله جهان شناسی وسیعی را مطرح کرده بودند که نقطه اوج آن در عقیده «ذره گری» یعنی تشکّل جهان اجسام از اتم‌ها (جوهر فرد)، نظریات مربوط به حرکت، کمون، کون و فساد افعال انسان و مانند اینها بود. از طرف دیگر، مباحث وسیعی در باب شناخت علم و معرفت به وسیله همین متکلمان مطرح شده بود. این مباحث جهان شناسی و معرفت شناسی به طور کلیشه‌ای و فرمالیستی مطرح نبود بلکه آن چنان در آنها به محتوا و استدلال پرداخته می‌شد که در پیرامون دو گرایش مختلف ریشه‌دار و نیرومند در داخل جریان اعتزال به وجود آمده بود؛ یعنی معتزله بصره و معتزله بغداد. هر کدام از این دو گرایش را دانشمندان ژرف اندیش و بزرگی چون ابوعلی جبائی، ابوهاشم جبائی، ابوالقاسم بلخی کعبی و سپس کسانی چون قاضی عبدالجبار همدانی و ابورشید نیشابوری رهبری می‌کردند.»

در بعدازظهر روز دوم کنفرانس دو کمیسیون تشکیل شد. کمیسیون اول در باب «فرهنگ و تمدن اسلامی: اکنون و آینده» بود و کمیسیون دوم در خصوص «جلوه‌های علمی و هنری فرهنگ و تمدن اسلامی» بود. در کمیسیون اول اندیشمندان اسلامی به ابعاد مختلف فرهنگ و تمدن اسلامی در کشورهای مختلف نظیر پاکستان، هند، مصر و لبنان و ایران پرداختند و آخرین وضعیت مسلمانان را بیان کردند و هم‌چنین به ارتباط میان تمدن اسلامی با تمدن غرب اشاره کردند و این موضوع را از دیدگاههای مختلف مورد بررسی و کنکاش قرار دادند. در کمیسیون دوم به نقش دانشمندان اسلامی همچون ابن‌سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، غزالی، ابن‌خلدون،

شاعران، خطاطان، عالمان، ریاضیدانان، منجمان و حکیمان اسلامی در باوروری فرهنگ و تمدن اسلامی اشاره نمودند.

روز سوم کنفرانس با سخنرانی حجت‌الاسلام رسول جعفریان در باب «نقش خانقاهها در تمدن اسلامی» آغاز شد. از دیگر سخنرانان این روز، دکتر عباس زریاب خویی بود که درباره «شکوفایی فرهنگ و تمدن اسلامی» به ایراد سخن پرداخت. وی در قسمتهایی از سخنان خود گفت: «شکوفایی تمدن و فرهنگ اسلامی در قرون سوم، چهارم و پنجم هجری موضوعی است که بر بسیاری از صاحب‌نظران، امری تقریباً مسلم و انکارناپذیر است و به همین جهت است که در این کنفرانس نیز آن را مسلم دانسته و در جستجوی علل آن برآمده‌اند. بر مبنای این نظر، ظاهراً تمدن و فرهنگ، دانش و فلسفه از معنای یونانی و اروپایی گرفته شده است و چون در این سه قرن، دانش و فلسفه یونانی شکوفایی خاصی داشته است و در آن زمان فلاسفه، و دانشمندان برجسته و بزرگی ظهور کرده‌اند و آثار مهمی از خود برجای گذاشته‌اند و از سویی در قرون بعدی نظایر این اشخاص و آثار بسیار کمتر دیده شده است، طبیعی است که سه قرن مذکور اوج تمدن و فرهنگ اسلامی شناخته شود. اما در این نکته چند مسأله بایکدیگر مشتبه شده‌اند که باید در آن‌باره به بحث و تأمل بیشتری پرداخت.

در قرن سوم و چهارم، علم و فلسفه یونانی از طریق ترجمه آثار یونانی و سریانی به جهان اسلام راه یافته‌است. آنگاه عده‌ای از بزرگان متفکر اسلام به این مقوله پرداخته‌اند و آثار و تألیفات مهمی از خود برجای گذاشته‌اند و مسبب تأثیر علم و فلسفه بر دیگر آثار ادب و علوم بوده‌اند؛ اما این تأثیر و نفوذ چندان عمیق نبوده که حاصل آن را تمدن و فرهنگ اسلامی بدانیم ... در اینجا

موضوع فرهنگ با موضوع فلسفه و علم درهم آمیخته است. به طور خلاصه، فرهنگ آن امر معنوی است که از بطن و عمق توده مردم برخاسته باشد و رفتار خاصی را به وجود آورد که مایه آسایش روحی و معنوی مردم از جهت وجدان و تعلق به درهای فوق طبیعی در روابط انسانها با یکدیگر در امور خانوادگی، اجتماعی، معاملات اقتصادی و روابط ایشان با قدرتهای حاکم باشد. این آسایش روحی و معنوی حاصل از این روابط و مناسبات است که سعادت فردی و اجتماعی اشخاص را پی می‌ریزد.

از جمله دیگر سخنرانان روز پایانی کنفرانس، دکتر سهیل زنگار، دکتر عبدالعزیز بن عثمان التویجری و دکتر ساچیکوموراتسا بودند. عنوان سخنرانی دکتر ساچیکوموراتسا «آموزش اسلام و ادیان خاور دور در غرب» بود که مورد توجه تمام میهمانان قرار گرفت. وی در بخشی از سخنان خود اظهار داشت که در ترمهای مختلف تحصیلی، تجارب جالبی با دانشجویان مسلمان بدست آورده و شاهد واکنشهای مختلفی از سوی آنها در برابر مذاهبی که تدریس می‌کند بوده است.

وی در بخشی از سخنان خود گفت: «من فکر می‌کنم تجاربی که در طول ده سال تدریس در استونی بروک به دست آورده‌ام، برخی از دشواریهایی را که تعلیمات اسلامی در سالهای آینده با آنها مواجه خواهد شد، نشان می‌دهد. در اینجا لازم است اشاره کنم که مطمئناً هیچ فرهنگ یا تمدن اسلامی وجود نخواهد داشت مگر این که آموزش و پرورش اسلامی به طور جدی مورد توجه مسلمانان قرار گیرد. درست است که نوع تدریس و تعلیمی که در یک دانشگاه غربی رایج است، با آنچه در حوزه‌های علمیه سنتی کشورهای اسلامی وجود دارد، بسیار متفاوت است؛ اما باید توجه داشت که این مجامع سنتی در مقابل مؤسسات آموزشی جدید و آموزش به

سبک غربی به سرعت در حال عقب‌نشینی هستند. زمانی که مباحث اسلامی را تدریس می‌کنم، همواره باید نسبت به آنچه می‌گویم، بسیار دقیق و هوشیار باشم، درحالی که وقتی ادیان خاور دور را تدریس می‌کنم، می‌توانم خیلی راحت و فی‌البداهه به سؤالات دانشجویان پاسخ دهم. دانشجویان هاشق مسلک «بودا» و «تائو» هستند و آنچه را درباره این مذاهب می‌شنوند، بدون مشکل می‌پذیرند. آنها هیچ پیش داوری منفی نسبت به تفکر در شرق دور ندارند، درحالی که وقتی با اسلام مواجه می‌شوند - حتی آن دانشجویان آمریکایی الاصل - نسبت به دین اسلام با پیش داوری منفی برخورد می‌کنند.

در بعد از ظهر روز سوم کنفرانس نیز کمیسیون دیگری تشکیل شد و بار دیگر اندیشمندان به بررسی علل شکوفایی و فراز و نشیب فرهنگ و تمدن اسلامی پرداختند.

اندیشمندان اسلام‌شناس در پایان کنفرانس همگی براین رأی بودند که فرهنگ و تمدن اسلامی فرهنگی زایا، پویا و متحرک است و این فرهنگ به انحطاط گرفتار نشده است؛ اگرچه شاید در برهه‌ای از زمان وقفه‌ای در آن حاصل شده است، اما هنوز فرهنگی پویا و پرمایه است و سخن برای گفتن بسیار دارد و راهی بس طولانی را در آینده باید طی کند. این فرهنگ هنوز هم عناصری دارد که می‌تواند جهان شمول باشد و بایستی بیش از پیش بدان توجه داشت.

گفتنی است که میهمانان، همگی، لزوم تشکیل یک دبیرخانه دائمی را گوشزد کردند که تشکیل این دبیرخانه دائمی در دست بررسی است.

آقای کیومرث امیری در پایان گفتگوی خود اظهار داشت: «با اقداماتی که صورت گرفته امیدواریم که این دبیرخانه تشکیل شود و سالهای آینده شاهد کنفرانسهای بعدی در این زمینه باشیم».



# ایران‌شناسی در آسیای مرکزی

گزارشی از نخستین گردهمایی استادان  
ایران‌شناسی و زبان و ادبیات فارسی  
کشورهای مشترک المنافع و قفقاز

در نخستین روز گردهمایی، پس از تلاوت آیاتی چند از قرآن مجید آقای علیرضا معیری، معاون رییس جمهور، متن پیام آقای هاشمی رفسنجانی را قرائت نمودند. رییس جمهور ضمن ابراز خرسندی و خوشوقتی از اینکه جمع کثیری از نمایندگان فرهنگ و تمدن ایران به منظور تبادل آراء و افکار در باب مدنیت و تمدن ایرانی از کشورهای مشترک المنافع و قفقاز در خانه خود گرد هم آمده‌اند، در بخشی از پیام خویش گفتند: «توجه به فرهنگ و تمدن ایرانی و میدان دادن به بخشی از فرهنگ این کشورها که ویژگی ایرانی دارد، نوعی ادای دین به فرهنگی است که در شالوده فرهنگی - تاریخی این کشورها سهیم است. مروجان فرهنگ ایرانی در این حوزه جغرافیایی، استادان حاضر در مجلس هستند که با برجستگیها و توانمندیهای این مقوله آشنا هستند و موظفند که با بسط این مبانی زمینه مناسبی جهت بازوری فرهنگی فراهم آورند.

ایران کهنسال شاهد فراز و فرودهای تاریخی بسیار بوده و حوادث بسیار از سر گذرانده است. نویسندگان تاریخ و محققان فرهنگ ایران که به شکل ملموس با این پدیده سر و کار داشته‌اند، باید این حماسه‌های فرهنگی - تاریخی را تدوین نمایند و در دسترس نسل جدید بگذارند تا آنان با گذشته خود آشنا شوند.»

—



همچنین در نخستین روز گردهمایی، نای دکتر لاریجانی، وزیر محترم فرهنگ و شاد اسلامی و رئیس شورای گسترش بان فارسی به ایراد سخن پرداختند. دکتر ریحانی این گردهمایی را یک واقعه مهم فرهنگی خواند. وی در بخشی از سخنان مود گفت: «همگرایی فرهنگی در حوزه جمهوریهای تازه استقلال یافته شوروی سابق موجب شده که فرهنگ دوستان و انشوران ایرانی بتوانند آسانتر به مظاهر فرهنگی که به نوعی با فرهنگ و تمدن ایرانی سر و کار دارد، دسترسی پیدا کنند و این امر از جهاتی می تواند، طلیعه فصل جدیدی از مناسبات فرهنگی دانشوران ایرانی با اهل فرهنگ این کشورها محسوب شود».

نیاز سیاسی اروپاییان به شناخت فرهنگ و تمدن مشرق زمین سبب گردید که از حدود سه قرن پیش دانش باورشناسی و به ویژه ایران شناسی به عنوان رشته ای علمی متولد شود.

از سویی با وقوع انقلاب اسلامی در ایران و تحولاتی که در منطقه گسترده سیای مرکزی و قفقاز رخ داد، اهمیت مطالعات مربوط به تاریخ و تمدن فرهنگ و بیات ایران بیش از پیش آشکار شد.

مطالعات ایران شناسی در کشورهای منطقه آسیای مرکزی و قفقاز به علت بهره وری این کشورها از فرهنگ و تمدن بنی اسلامی و ایرانی و زبان و ادبیات ارس، در حقیقت مفهوم خودشناسی دارد. این ویژگی، ایران شناسی کنونی را از بران شناسی کهن متمایز می سازد.

گفتنی است که ضرورت تبادل دیدگاهها و انتقال تجربیات و بهره مندی بران شناسان از روشهای صحیح علمی، لردهمایی ایران شناسی کشورهای منطقه را بجا ب نمود و حضور استادان ایران شناس زبان و ادبیات فارسی کشورهای مشترک منافع و قفقاز به منظور تحقق همین هدف ید و نیز فرصت مغتنمی بود که ایران -

شناسان و استادان زبان و ادبیات فارسی این کشورها به تبادل فکر و انتقال تجربه بپردازند. در همین راستا به همت شورای گسترش زبان و ادبیات فارسی گردهمایی استادان ایران شناسی و زبان و ادبیات فارسی کشورهای مشترک المنافع و قفقاز از پانزدهم تا هیجدهم بهمن ماه در تهران برگزار شد.

نزدیک به دو قرن است که تبعات ایران شناسی در کشورهای مشترک المنافع و قفقاز شکل گرفته است، و این تقریباً معادل عمر تحقیقات فرهنگی به شیوه علمی جدید است».

پس از آقای لاریجانی، آقای علی اصغر شمر دوست مشاور وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی و دبیر کنگره، متن سخنرانی خود را قرائت نمود. وی مهمترین انگیزه این گردهمایی را رفع گسیختگی و عدم ارتباط بین ایران و این کشورها دانست. سپس به شرح برنامه های کنفرانس پرداخت. وی درباره انتخاب استادان میهمان این چنین گفت: «استادان حاضر بر مبنای صلاح دید هیئتهای علمی دانشگاهی در ایران، پیشنهاد مراکز علمی، آکادمیها و دانشگاههای کشورهای مشترک المنافع و قفقاز و نمایندگیهای جمهوری اسلامی ایران انتخاب شده اند. در این انتخاب ملاحظات علمی در نظر گرفته شده و سعی گردیده حتی الامکان برجسته ترین استادان در زمینه های پیش یاد شده دعوت شوند».

در دومین روز برگزاری گردهمایی، استادان ایران شناسی و زبان و ادبیات فارسی با مقام ریاست جمهوری دیدار به عمل آوردند. در این دیدار آقای هاشمی رفسنجانی از اسلام، زبان و ادبیات فارسی، و تمدن و فرهنگ به عنوان عوامل مهم پیوند تاریخی و سرنوشت ساز بین کشورهای آسیای مرکزی، قفقاز و ایران نام بردند و تأکید کردند که محققان و دانشمندان این کشورها باید با تبادل نظر و اطلاعات علمی برای نزدیکتر کردن ملتها و



ایجاد جو همکاری و دوستی گسترده‌تر تلاش کنند.

در روز دوم گردهمایی آقایان دکتر هاشمی گلپایگانی وزیر فرهنگ و آموزش عالی، استاد سید جعفر شهیدی و دکتر رجب امان آف سخنان مبسوطی را ایراد کردند. دکتر رجب امان آف به تشریح ادبیات کودکان در تاجیکستان و مقایسه آن با ادبیات کودکان در ایران پرداخت.

آخرین برنامه از جلسه دوم گردهمایی، میزگرد علمی بود که با شرکت پروفسور عسگر حکیم، پروفسور روبنچیک، پروفسور نیکلا دزه، پروفسور پاولیچکا، دکتر اسماعیل حاکمی، دکتر علی رواقی و علی موسوی گرماردی برگزار شد. موضوع میزگرد «بررسی شعر و نثر فارسی» بود که اساتید مدعو به تفصیل دربارهٔ محورهای مختلف این موضوع به بحث و تبادل نظر پرداختند.

دکتر حاکمی استاد دانشگاه تهران که ریاست اداره میزگرد را بر عهده داشت، در بخشی از سخنان خود گفت: «همان طور که حضار دانشمند آگاهی دارند، عواملی موجب شد که در یک قرن گذشته تحول و دگرگونی عمیقی در شیوه شعر و نثر پارسی به وجود بیاید. این دگرگونی از اواخر دوره قاجاریه شروع شد و در دوره انقلاب مشروطیت شتاب بیشتری یافت. در آن دوره همان گونه که مبارزان در سنگر آزادی با حکومت استبدادی وقت مبارزه می‌کردند. شاعران و نویسندگان عصر مشروطیت با قلم و زبان آتشین خود جان تازه‌ای به مشروطه می‌دمیدند و در پیشبرد اهداف آزادیخواهان سهم مهمی داشتند.»

گفتنی است که استادان دیگر نیز به تبادل نظر و بحث در خصوص موضوع میزگرد پرداختند و در پایان به سوالات حاضران پاسخ گفتند.

سومین روز گردهمایی استادان ایران‌شناس و زبان و ادبیات فارسی با سخنرانی خانم پروفسور تهمینه رستم اوا از

کشور آذربایجان آغاز شد. وی در بخشی از سخنان خود گفت: «دانستن زبان فارسی برای مردم کشور آذربایجان ضرورت دارد. باید به این نکته توجه داشت که نیاز مردم آذربایجان به آموختن زبان فارسی مصلحت سیاسی نیست، بلکه از جهت آشنایی با ثروت معنوی خودمان است. این ثروت معنوی در طی ۸۰۰ سال از سوی نیاکان مردم آذربایجان جمع شده و مانند گنجینه‌ای که در آن قفل است، به دست ما رسیده است. وظیفه ما پیدا کردن کلید آن و وارد شدن به آن خزینه معنویات است.»

سخنران بعدی شاعره نامدار تاجیک خانم گلرخسار بود. وی پیشنهاد برگزاری سالیانه مجمع شاعران پارسی را طرح کرد و خواهان این شد که ایران متقبل این امر گردد و جایزه‌ای برای این امر معین کند.

از دیگر سخنرانان روز سوم گردهمایی پروفسور گارنیک آساطوریان بود. وی ایران - شناسی در ارمنستان را یکی از رشته‌های اصلی دانشگاهی دانست و اظهار داشت که تاریخ و فرهنگ ایران و ارمنستان چنان به یکدیگر وابسته است که تشخیص آنها از یکدیگر تقریباً مشکل است.

آخرین سخنران از برنامه جلسه سوم گردهمایی، دکتر غلامعلی حداد عادل بود. وی با اشاره به این نکته که ملتها برای آن که بتوانند در طوفانهای بی‌رحم زمانه استوار باقی بمانند، باید هویت خود را در فرهنگ و تاریخ خود جستجو نمایند، در بخشی از سخنان خود در همین راستا گفت: «به همین دلیل است که ما شاهد شور و نشاط و فعالیت در جمهوریهای تازه استقلال یافته از نظر سیاسی اما دیرینه از نظر فرهنگی، هستیم.»

در بعدازظهر سومین روز برگزاری سمینار میزگردی با عنوان ایران شناسی با شرکت خانم تهمینه رستم اوا از آذربایجان، دکتر سرکاراتی از ایران، دکتر بروجرودی از ایران، دکتر احمد تقفیلی از ایران، پروفسور بوگسالیووف از روسیه، دکتر نصرالله

پسورجوادى از ايران و دكتور پاپازيان از ارمنستان برگزار شد.

چهارمين و آخرين روزگردهمايى با حضور دهها تن از ميهننان خارجى مدعو، استادان دانشگاههاى کشور، وزراى خارجه و ارشاد و همچنين معاون اول رياست جمهورى، آقاى دكتور حسن حبيبيى برگزار شد.

در اين جلسه ابتدا عسکر حکيم شاعر تاجيکستان يکى از سرودههاى خود را براى حاضران قرائت کرد. سپس آقاى على اصغر شمردوست، دبير شوراي گسترش زبان و ادبيات فارسى، ضمن جمع بندى دستاوردهاى گردهمايى موجوديت انجمن ايران شناسان جمهورى مشترک المنافع و قفقاز را اعلام نمود.

در ادامه جلسه دكتور على اکبر ولايتى وزير امور خارجه، و دكتور حسن حبيبيى معاون اول رييس جمهور، سخنانى را ايراد کردند. آنگاه بيانيه پايانى گردهمايى توسط پروفيسور بوگاليووف قرائت شد.

گفتنى است که در آخرين روز برگرزاري اولين گردهمايى استادان ايران شناسى و زبان و ادبيات فارسى کشورهاى مشترک المنافع و قفقاز، حضرت آيت الله خامنه اى رهبر معظم انقلاب اسلامى جمعى از ايران شناسان و استادان مدعو رايه حضور پذيرفتند و طى اين ديدار رهنمودهاى ارزشمندى را درباره زبان و ادبيات فارسى ارائه کردند. رهبر انقلاب اسلامى با اشاره به برجستگيهاى موجود در ادبيات زبان فارسى فرمودند: «آنچه که از حکمت، معرفت و اندیشه والاى بشرى در ديوانهاى شعرى زبان فارسى گنجانده شده است، بسيار مهم و قابل توجه است و در اين زمينه مى توان به حکمت، معارف الهى و اندیشه مورد نياز بشرى که در شاهنامه حکيم ابوالقاسم فردوسى موجود است، اشاره کرد.»

مقام معظم رهبرى قدمت هزار ساله داستان سرايى تاريخى در شاهنامه

فردوسى را از ذخاير زبان فارسى دانستند و فرمودند: هم اکنون در ايران، زبان فارسى و اهميت آن مورد توجه اهلى ادب قرار دارد و براى رشد و اعتلاى آن اهتمام زيادى به عمل مى آيد؛ اما متأسفانه در دوران رژيم گذشته زبان فارسى، هدف تهاجم محسوس و ويرانگر زبانهاى غربى به ويژه انگليسى قرار گرفت و امروز به رغم روحية انقلابى مردم براى حذف کلمات فرنگى گويش فارسى، آنچه که هنوز از واژههاى فرنگى در زبان فارسى باقى مانده است، فراوان و تأسف بار است.»

در حاشيه برگرزاري برنامه اصلى گردهمايى، بازديدهاى از مراکز علمى - فرهنگى کشورمان انجام شد که از زمره آنها مى توان به بازديد از مرکز مطالعات سياسى و بين المللى وزارت امور خارجه، بازديد از دانشگاه تهران و مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى اشاره کرد.

در ضمن دو کتاب کتاب شناسى خاورشناسان (ايران شناسان و اسلام شناسان) کشورهاى مشترک المنافع و قفقاز و نگاهی به ايران شناسى و ايران شناسان کشورهاى مشترک المنافع و قفقاز به همت و همکارى انتشارات بين المللى الهدى و مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى به مناسبت اين گردهمايى و همزمان با برگرزاري آن چاپ و منتشر شد.

همچنين در مدت برپايى گردهمايى با چند تن از استادان ايران شناس و زبان و ادبيات فارسى گفتگوهاى به عمل آمد که در اين جا لازم دانستيم به چند گفتگوى انجام شده اشاره کوتاهى کنيم:

#### گفتگو با آقاى اکيموشکين

آقاى آلک فندرويچ اکيموشکين، خاورشناس و نسخه شناس کتب فارسى و محقق در خصوص تصوف در ايران و ترکستان شرقى و قفقاز، در گفتگوى شرکت کرده و به سؤالاتى در خصوص



ایران‌شناسی پاسخ دادند. آنچه در زیر می‌خوانید متن گفتگوی مذکور است:  
□ گوشه‌هایی از سوابق و فعالیت‌های خود را بیان کنید.

○ من نسخه‌شناس هستم، به نظر من نسخ خطی فارسی با تصویر، تذهیب، تجلید و خوشنویسی یکی از عجایب منحصر بفرد هنری دنیاست؛ عاشق نسخه‌های خطی فارسی هستم و به این منظور از کلیه مراکز علمی و مخازن نسخ خطی فارسی در ایران دیدن و تحقیق کرده‌ام. در زمینه چاپ متون تاریخی و نقد تاریخ هنر مینیاتور سازی در ایران تحقیقات مفصلی داشته‌ام؛ در این موضوع دو کتاب نوشته‌ام؛ در زمینه تصوف مطالعه، تحقیق و تدریس نیز داشته و دارم.  
□ نقش تصوف را در تحولات اجتماعی کشورها چگونه ارزیابی می‌کنید؟

○ به اعتقاد من اساس اعتقادی تصوف بر محبت است، و این امر در ساختن انسانها نقش مهمی دارد. تمام نهضت‌های سده‌های میانه ارتباط خیلی قوی با تصوف داشتند و رهبری آنها را مشایخ و بزرگان تصوف عهده‌دار بودند. این نهضت فکری در آسیای صغیر (ترکیه کنونی)، ماوراء قفقاز و آسیای مرکزی جریان داشت و به حمایت از مردم و بر ضد دستگاه‌های ظلم تحولاتی را موجب شد.

□ با توجه به گستردگی و عمق تصوف در تحولات گذشته، آیا امروز امکان ظهور مجدد آن وجود دارد؟

○ بله امروز نهضت تصوف خیلی قوی است و از نفوذ زیادی هم برخوردار است؛ مبارزات مردم چچن و انگوش از مظاهر آشکار این جنبش است. استقامت و پایداری مردم چچن ناشی از عنصر تصوف است که ریشه در تاریخ این کشورها دارد. در مناطق شمالی قزاقستان و قرقیزستان حضور این جنبش محسوس است.

□ انگیزه خود را در باب مطالعه تصوف و تاریخ و هنر ایران بیان فرمایید؟

○ بنده به ایران، هنر ایران و تصوف علاقه

بسیاری دارم و احساس می‌کنم که این رابطه در من تأثیرات فراوانی داشته که قابل بیان نیست و چون در دوران کمونیستی امکان بروز این علائق برای هیچ کس مقدور نبود، بطور خصوصی به تحقیق و مطالعه آن پرداختم. ولی پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران و اشغال افغانستان توسط شوروی سابق، بخشی به این عنوان از سوی مسکو اختصاص داده شد. زیرا آنها نسبت به شناخت اسلام و نحله‌های فکری آن حساسیت داشتند.

کلیه فرق تصوف، در ابتدا به واسطه حضرت علی، از شیعه نشأت گرفته بود به غیر از یک فرقه آن، ولی به مرور ایام از شیعه دور شد. نفوذ تصوف در ایران سبب شد تا ادبیات مخصوصی در ایران ایجاد شود؛ مثلاً، فخرالدین عراقی شاگرد بی‌واسطه مولانا، عطار نیشابوری، جنید بغدادی، عین‌القضات، منصور حلاج، منشأ اثراتی در این رابطه بوده‌اند. تصوف در ایران ابتدا در قالب زبان عربی بود و بعضی از این شعرا به زبان عربی شعر می‌سرودند و در ادبیات ایران نفوذ زیادی داشتند. البته از نظر من حافظ صوفی نیست ولی مولانا یک صوفی است.

#### نشستی با استاد شکورف

در مدت برپایی سمینار با دکتر شکورف استاد زبان‌شناسی و ادبیات فارسی نیز گفتگوی مختصری داشتیم. دکتر شکورف در پاسخ به این سؤال که آیا اساساً تحول و دگرگونی در زبان فارسی ضروری است یا نه، گفتند: «اگر چه طی ۷۰ سال گذشته در زبان فارسی تاجیکی تحولات منفی رخ داده و به اصل آن تقریباً صدمه وارد شده، اما از بین بردن همه تفاوتها بین زبان فارسی ایرانی، فارسی کابلی و فارسی آسیای میانه ضروری نیست. این تفاوتها رنگهای مختلف زبان فارسی است.»

□ زبان تاجیکی در محدوده خود دچار چه

تحولاتی شده است؟

○ از نسیم دهسه ۳۰ قرن حاضر، در تاجیکستان روشهای بسیار نادرست موجب شد که اصطلاحات تاجیکی به سیاستهای روز خیلی وابسته شود. یکی از جنبه‌های سیاست روز این بود که می‌خواستند در همه جمهوریهای سابق شوروی زبانهای ملی زیر نفوذ زبان روسی تا حد امکان به یکدیگر نزدیک شوند و قرار شد که همه اصطلاحات علمی، فنی و اداری عیناً از زبان روسی گرفته شود. به همین دلیل مقدار زیادی کلمات لاتین، یونانی و روسی به زبان تاجیکی وارد شد که مانع رشد زبان فارسی تاجیکی شد و امکانات داخلی و باطنی فارسی تاجیکی محدود شد.

اگر چه کلمات زیادی به زبان فارسی تاجیکی وارد شد، اما ماهیتاً هیچ رشدی در زبان صورت نگرفت و در عمل از کلمه‌سازی و عبارت‌بندی باز ماند و این امر باعث فقر فارسی تاجیکی شد. حتی به دلیل سطحی نگری و اجبار سیاستهای روز چیزهایی می‌گفتیم که از واقعیت علمی دور بود. از جمله می‌گفتیم زبان تاجیکی، زبان مستقلی است که با زبان فارسی ایرانی و فارسی کابلی متفاوت است. باید بگویم که ما سه زبان نداریم و فقط یک زبان داریم و آن درخت تنومند زبان فارسی است و فارسی ایران و فارسی کابلی و فارسی تاجیکی سه شاخه بزرگ این درخت هستند و اگر هم تفاوتی بین آنها هست قابل قبول و از نظر پژوهشگران زبان فارسی برای شناخت سیر تحولات زبان فارسی بسیار جالب است و من مخالف عقیده کسانی هستم که می‌گویند این تفاوتها و فرقه‌ها باید از بین بروند و همانطور که گفتیم اگر چه در زبان فارسی تاجیکی طی ۷۰ تا ۸۰ سال گذشته خیلی خرابیها به بار آمده که لازم است آباد شوند و به اصل خود برگردانده شوند، اما از بین بردن همه تفاوتها بین زبان فارسی ایرانی، فارسی کابلی و فارسی آسیای میانه ضروری نیست.

□ آقای شکورف، اقتباس واژه از زبانهای

دیگر برای زبان فارسی را جایز می‌دانید؟

○ عقیده من بر این است که هیچ زبانی بدون اقتباس به ویژه اقتباس لغات از زبانهای دیگر نمی‌تواند حیات خود را ادامه دهد. ما به اقتباس از دیگر زبانها احتیاج داریم، خصوصاً در زمان و شرایط فعلی که دگرگونیها، دگرگونی لغوی هم به دنبال دارد. الان ما می‌خواهیم از این راه برگردیم، ما می‌خواهیم اصطلاحات فارسی تاجیکی اصطلاحات ملی باشند؛ اصطلاحاتی برای رشد و پیشرفت. در سالهای اخیر دانشمندان تاجیکستان تلاشهای زیادی کرده‌اند و به دستاوردها و موفقیت‌های زیادی دست یافته‌اند و شمار این گونه مسائل زیاد است که باید آنها را با هم بررسی کنیم و به همین دلیل تشکیل کنگره‌ای که امروز در تهران برگزار شده بسیار ضروری و با اهمیت است. ما هر چه بیشتر همفکری داشته باشیم به راه حل‌های بهتری دست خواهیم یافت.

### گفتگو با خانم پری گارینا

خانم دکتر پری گارینا عضو انستیتو خاورشناسی مسکو است. آنچه در پی می‌آید متن این گفتگو است:

□ در چه زمینه‌ای از زبان و ادبیات فارسی مشغول تحقیق هستید و تاکنون چه آثاری نوشته‌اید؟

○ من در انستیتو خاورشناسی مسکو درباره ادبیات و زبان فارسی در هند و پاکستان مشغول تحقیق هستم و تاکنون در مورد دکتر اقبال لاهوری دو کتاب در زمینه‌های شعر و مسلمانان نوشته‌ام. یک کتاب هم در مورد میرزا غالب شاعر و عارف قرن نوزدهم هند تالیف کرده‌ام و اکنون درباره سبک هندی کار می‌کنم.

□ وضعیت زبان و ادبیات فارسی را در هند و پاکستان چگونه ارزیابی می‌کنید؟

○ وضعیت زبان و ادبیات فارسی در هند و

پاکستان خوب است. در نیمی از دانشگاه‌های هندوستان شعبه‌های تدریس زبان فارسی وجود دارد و استادان بسیار برجسته‌ای دارند که در مورد ادبیات قرون ۱۶ و ۱۸ میلادی کتابهای زیادی نوشته‌اند. □ چگونه به تحقیق در زمینه تمدن و فرهنگ اسلامی و زبان و ادبیات فارسی علاقه‌مند شدید؟

○ علاقه من از کار و تحقیقی که در مورد اقبال کرده‌ام، نشأت گرفته است. آثار اقبال حاوی مطالب عرفانی و معنوی بسیار جالبی است که از قلب او به قلب من راه پیدا کرده است و البته علاقه زیادی به این کار دارم.

□ منابع علمی خود را چگونه تأمین می‌کنید؟

○ ما این منابع را از هر زبانی که بخواهیم می‌توانیم تهیه کنیم.

□ عملکرد خاورشناسان روسی را در بخش ایران شناسی و زبان و ادبیات فارسی چگونه می‌بینید؟

○ تحقیقات ایران شناسی روسیه در زمینه ادبیات معاصر و کهن فعال است. علاوه بر محققان با تجربه روسی، محققان جوان هم در این زمینه فعالیت دارند. البته اوضاع سیاسی فعلی، متأسفانه چندان برای این کار مطلوب نیست.

مردم روسیه از بودائیسیم و هندوئیسم مطالب جالب توجهی می‌خوانند ولی به اسلام توجهی نمی‌کنند. چون بیشتر مردم روسیه مسیحی هستند و همیشه بین آنها و مسلمانان درگیری و جنگ ایدئولوژیک بوده. اکنون که این جنگ تمام شده می‌توان فهمید که تمدن اسلامی چه چیزهایی به وجود آورده است.

□ تحولات اخیر در جمهوری روسیه چه تاثیری بر کار شما داشته است؟

○ مهمترین اثر آن همین است که ما توانستیم به ایران بپیاییم. ما از صمیم قلب از مسئولان این گردهمایی تشکر می‌کنیم.

□ نقش کنگره در توسعه ایران شناسی و

زبان و ادبیات فارسی را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

○ هر قطره‌ای که در این زمین بیارد اثرات فراوانی دارد و ما هر چه در توان داریم تلاش می‌کنیم و به این کنگره امید زیادی داریم.

□ چه پیشنهادی برای پربار کردن این نوع کنگره‌ها دارید؟

○ من اولین بار است که در این قبیل برنامه‌ها شرکت می‌کنم و امیدوارم این سنت پایدار بماند و ما بتوانیم نظرات خودمان را در مورد ادبیات فارسی مطرح کنیم.

### گفتگو با دکتر کزازی

دکتر میرجلال‌الدین کزازی، استاد ایران‌شناسی و زبان و ادبیات فارسی، از فرهیختگان برگزیده کشور است. وی یکی از استادان برجسته و نام‌آور زبان و ادبیات فارسی دانشکده ادبیات دانشگاه علامه طباطبائی است که در زمینه ایران‌شناسی نیز از دانش و آگاهی بسیاری برخوردارند. دکتر میرجلال‌الدین کزازی صاحب آثار و تألیفات گرانقدری در خصوص ادبیات فارسی هستند. ایشان نیز در این گردهمایی حضور رسانیده بودند. آنچه در زیر می‌خوانید شرح گفتگوی مذکور است:

□ لطفاً اندکی درباره ارزش تحقیقات ایران شناسی توضیح بفرمایید.

○ در اینکه ایران‌شناسان در شناساندن فرهنگ ایرانی - چه ایران پیش از اسلام و چه ایران پس از آن - تلاشهای بسیار ارزنده‌ای کرده‌اند، جای شکی نیست. حتی این است که ما بخشهایی از تاریخ و فرهنگ ایران را در پرتو تلاشهای این ایران‌شناسان شناخته‌ایم.

باید برآستی هر پژوهش ایران شناسی را که در هر گوشه‌ای از جهان انجام می‌گیرد، ارج بنهیم. اما نکته اینجاست که این پژوهشها هر چند با باریک‌بینی و موشکافی

و روشهای سنجیده و درست پژوهشی و علمی انجام می‌گیرد، اما از آنجا که فرهنگ و زبانهای ایرانی، فرهنگ و زبان بومی این ایران شناسان نیست همواره امکان لغزش در این تحقیقات وجود دارد.

□ چه حوزه‌هایی از فرهنگ ایرانی در تحقیقات ایران شناسی مسکوت مانده است.

○ زمینه‌های بسیاری در تاریخ ایران هنوز بدرستی گاویده نشده است؛ بویژه در تاریخ باستانی ایران و در فرهنگ کهن ایران، بسیاری از ارزشهای فرهنگی جهان از آن ما ایرانیان بوده است تا آنجا که دانشوران باختر زمین هم ناچار شده‌اند این ارزشها را بپذیرند. برای نمونه اثر شگرف جهان‌بینی ایرانی بر اندیشه‌های افلاطون اثری است که پاره‌ای از ایران شناسان غرب هم ناچار شده‌اند به آن اعتراف کنند.

این یکی از زمینه‌هایی است که ما هنوز آن را بدرستی نکاویده‌ایم. بهره ایران و فرهنگ ایرانی، ارزشها و اندیشه‌های ایرانی در فرهنگ جهان آن طور که باید شناخته نشده است و یکی از راههایی که ما می‌توانیم به یاری آن دیگر بار خود را بشناسیم و از خودباختگی فرهنگی - که گاهی به آن دچاریم - نجات یابیم، شناخت ارزشهای فرهنگ ایرانی است که باید نخست خود به آن باور داشته باشیم سپس به دیگران بشناسانیم. در زمینه‌های گوناگون فرهنگی، هنوز بخشهای بکری وجود دارد که در باب آنها کار نشده است.

آنچه ما بیشتر می‌توانیم در پژوهشهای ایران شناسی از ایران شناسان بیاموزیم، روشهای علمی و سنجیده پژوهش است که آنان به کار می‌گیرند. اگر ما این روشها را در فرهنگ خودمان به کار ببریم، بی‌گمان دستاوردهایی به دست خواهیم آورد که از نظر چندی و چونی با آنچه آنها یافته‌اند تفاوت بسیار خواهد داشت.

□ این کنگره چگونه می‌تواند در زمینه‌هایی که کاوش نشده مفید باشد؟

○ سودی که این همایشها می‌تواند داشته باشد، این است که دانشوران ایرانی با ایران شناسان کشورهای دیگر می‌توانند ارتباط برقرار کنند و از یافته‌های خود در قلمرو پهنای ایران شناسی با یکدیگر سخن بگویند. زمینه‌ای برای پیوندهای علمی و فرهنگی در آینده فراهم خواهد شد، به ویژه اینکه در گذشته بسیاری از کشورها که ایران‌شناسان آنها در این برنامه شرکت کرده‌اند، بخشهایی از ایران جدا بوده‌اند و اگر امروز از دید جغرافیایی از ایران جدا شده‌اند، از دید فرهنگی هنوز بخشی از فرهنگ ایران محسوب می‌شوند. بسیاری از ارزشهای فرهنگی ایرانی را هنوز ما در آن کشورها می‌یابیم.

بسیاری از این افراد خود را ایرانی می‌دانند و ما می‌توانیم از این امکانات به بهترین شیوه بهره ببریم و این همایشها زمینه این بهره‌وری را فراهم خواهد کرد.



# معرفی و نقد کتاب

## شرق شناسی

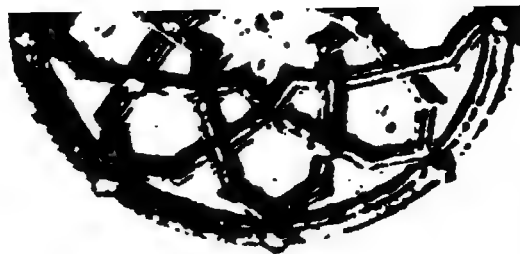
نویسنده: ادوارد سعید

مترجم: دکتر عبدالرحیم گواهی

ناشر: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ  
اول: ۱۳۷۱، ۶۲۱ صفحه، ۳۶۵۰ ریال.

کتاب شرق شناسی ادوارد سعید با استقبالی که شایسته آن بود مواجه نشد. (و این یکی از ابتلاات عجیب ماست که در سالهای اخیر به کتابهایی که مربوط به ما و خطاب به ماست کمتر توجه می‌کنیم و به هیاهو در باب چیزهایی که ربطی به دردهای ما ندارد گوش می‌سپاریم.)

اگر در غرب به این کتاب چندان اعتنا نکردند جای تعجب نیست. عالم شرق شناسی و تبلیغات غربی از افشای ماهیت شرق شناسی استقبال نمی‌کند. البته تنها شرق شناسان نیستند که نمی‌خواهند کسی چیزی در باب ماهیت شرق شناسی بگوید؛ تمام مردمی که در عالم غربی و غربزده بسر می‌برند، اگر اصول و مبادی عالم آنها مورد پرسش (و تشکیک) قرار گیرد آشفته و پریشان می‌شوند؛ زیرا معمولاً پرسش از اصول و مبادی یک عالم ایجاد پریشانی در آن عالم است. پس طبیعی است که به پرسش در باب شرق شناسی که ستون تمدن جدید غرب و به قولی ضامن هویت آن است اعتنا نشود. حتی شرق شناس بزرگی که به شرق شناسی آلمانی تعلق دارد



و می‌تواند وارث گوته و شلگل هم باشد، وقتی در یک مصاحبه به کتاب شرق شناسی ادوارد سعید اشاره می‌شود، بی‌اعتنا از کنار آن می‌گذرد و در مورد آن سکوت می‌کند. اما مهم این است که در کشورهای اسلامی هم اهمیت این کتاب را در نیافته‌اند. در ایران هم گمان نمی‌کنم عده زیادی آن را با دقت شایسته خوانده باشند. شاید حتی مترجم هم به تمام جهات اهمیت آن و قوف نیافته باشد که آن را با عجله و بدون بازبینی و اصلاح ناهمواریها و رفع مشکلات و ابهامها به چاپخانه داده است. به این جهت می‌توان گفت که کتاب شرق شناسی تاکنون کتاب خوش اقبالی نبوده است.

بحث در این نیست که آیا تمام مطالب کتاب شرق شناسی درست و معتبر است. (و ما با چه ملاکی بگویم که آن مطالب درست است، یا نه؟ اتفاقاً در کتاب شرق شناسی این مسأله هم به اجمال مطرح شده است.) کتاب ادوارد سعید کتابی است برای ما و خطاب به غرب. این کتاب برای ماست و همه ما که به مسائل سیاسی فرهنگی و به وضع خود در عالم کنونی توجه داریم باید آن را بخوانیم، زیرا اولاً در آن کم و بیش معلوم می‌شود که نسبت ما با غرب یک نسبت سیاسی نیست که به صرف اقدامات سیاسی بتوان آن را تغییر داد؛ با این نسبت، وجود و قدرت غرب برقرار و حفظ شده است. به عبارت دیگر، دو معنای شرق و غرب (به معنایی که در شرق شناسی منظور است) ملازم و متضایند. فرهنگ غرب در نسبت با شرق و با تملک آن تعین پذیرفته و مستحق شده است؛ شرق هم در شرق شناسی وضع و وصف کنونی خود را پیدا کرده است. ثانیاً به این اعتبار که ما شرط وجود عالم غرب (لااقل به عنوان غیر و دیگری و مخالف) بوده‌ایم، اکنون که از اساس تاریخ غربی پرشی می‌شود، لاجرم شرق شناسی هم مورد چون و چرا قرار می‌گیرد. کتاب ادوارد سعید در هماهنگی با بعضی از فلسفه‌های معاصر غرب، و مخصوصاً فلسفه میشل فوکو که تاریخ غرب را تاریخ استیلا می‌داند تألیف شده است. ادوارد سعید در کتاب خود این معنی



را با عبارات مختلف تکرار می‌کند که غرب بدون شرق (به صورت غیر و دیگری) نمی‌توانست وجود داشته باشد (و در غرب هم کم و بیش به این معنی پی برده‌اند). ولی قضیه یک روی دیگر هم دارد و آن اینکه اگر غرب برای دوام خود به شرق نیاز داشته است باید ببینیم بر سر شرق چه آمده و شرق و غرب هر یک چگونه صورت خود را یافته‌اند.

اگر نویسنده در پایان مقدمه کتاب، "خویش را در مقام کسی یافته است که به گونه‌ای غریبانه... تاریخ ضد سامی گری غربی را" می‌نویسد (ص ۵۷) باید ادعایش را پذیرفت و البته توجه داشت که مراد از «ضد سامی گری»، «ضد اسلامی و ضد عربی» است. ادوارد سعید در این مورد توضیح داده است که اسطوره سامی گری در حرکت صهیونیستی دو شاخه شد. یک شاخه از سامیان به راه شرق شناسان رفتند و شاخه دیگر، یعنی عربها، مجبور شدند راه شرقی بودن را دنبال کنند (ص ۵۴۷ با اندک تغییر). او در کنار شرقیان خود را غریب می‌داند.

اگر ما کتاب او را می‌خواندیم، او دیگر نمی‌توانست خود را غریب و تنها بخواند. ولی ما چرا باید این کتاب را بخوانیم؟ کتاب شرق شناسی چه اهمیتی دارد؟ اگر ادوارد سعید فهرستی از آثار مهم شرق شناسان را ترتیب می‌داد و آن آثار را نقد و تلخیص

می‌کرد، شاید کتابش مورد توجه پژوهندگان قرار می‌گرفت و در دانشگاهها نیز آن را می‌خواندند. اما در آن صورت کتاب نه خطاب به غرب بود و نه تعلقی به ما داشت. نویسنده هم نمی‌توانست بنویسد که آن را غریبانه نوشته است. اما شرق شناسی ادوارد سعید گزارش ساده و معمولی کار و بار غربیانی که چیزهایی را جمع به تاریخ و فرهنگ و ادب شرق نوشته‌اند نیست. اصلاً این تصور نادرستی است که شرق شناسی را شرح تاریخ شرق به قلم مؤرخان و پژوهندگان غربی بدانیم. شرق شناسان مؤرخ به معنی اصطلاحی لفظ نیستند. آنها بر حسب اتفاق و به حکم ذوق شخصی و صرف علائق علمی به مطالعه شرق پرداخته‌اند، چنان که غرض شخصی و سوء نیت هم محرک ایشان نبوده است. حتی اگر شرق شناسی را یک رشته علمی بدانیم، دامنه وسعتش از آنچه پژوهندگان پیرو روش شرق شناسی پنداشته‌اند بسیار وسیع‌تر است. ویکتور هوگو راست می‌گفت که سابقاً همه توجهشان به یونانیت بود و اکنون همه شرق شناس شده‌اند. شرق شناسی حتی در حوزه کار شرق شناسان بزرگی مثل آنکتیل دوپرون، سیلوستر دوساسی، ارنست رنان، گوینو، لین، نولدکه، گلدزیهر و... محدود نمانده است؛ شلگل و فلوبر و شاتوبریان و نروال و کیپلینگ و الیوت هم به یک اعتبار شرق شناس بوده‌اند و در تاریخ شرق شناسی مقام و نامی دارند. اصلاً از قرن هجدهم تاکنون شرق شناسی جزء لاینفک فرهنگ غرب بوده است. نه اینکه کسانی صرفاً ذوق مطالعات باستانی و تاریخی داشته‌اند و به پژوهش در تاریخ ادب و فرهنگ و علم و سیاست مردم مشرق زمین پرداخته‌اند و روش پژوهش را به پژوهندگان محلی نیز آموخته باشند. در این تلقی، قدر و قدرت و اهمیت شرق شناسی پوشیده می‌ماند. در مقابل، اگر گفته شود که شرق شناسان مردمی مغرض بودند و سوء نیت داشتند و تاریخ و فرهنگ غرب را به نحوی تحریف کردند که راه برای استعمار باز شود، دلائل و شواهد و قرائن بسیار در رد این قول یا تضعیف آن می‌توان آورد و

البته شرق شناسی مهم‌تر از آن است که وسیله‌ای در اختیار قدرت استعماری باشد. پس شرق شناسی نه حاصل سلیقه و رفیت اشخاص به مطالعه در تاریخ اقوام دیگر است و نه بر اثر تصمیمات و برنامه‌ریزی‌های سیاسی پدید آمده است.

اینکه شرق شناسان شرق را چگونه وصف کرده‌اند بحث مهمی است، اما اگر با غرض آلود خواندن یا علمی انگاشتن آنچه آنان گفته و نوشته‌اند بحث را تمام شده بدانیم، از ماهیت شرق شناسی هیچ ندانسته‌ایم. آیا در آن زمان که هنوز شرق شناسی به وجود نیامده بود، هزیود و هرودوت و گزنفون هر چه وصف کردند درست بود؟ و آیا ائسیل که نمایشنامه پارسیان را نوشت، آنها را همان طور که بودند (و راستی چگونه بودند؟) تصویر کرد و نمایش داد؟

مسئله این نیست که چون شرق شناس بیگانه است و از بیرون نگاه می‌کند بعضی ظواهر چیزی به چشمش نمی‌آید. شاگردان محلی حوزه‌های شرق شناسی هم با اینکه در مناطق شرقی و در شرق زندگی و پژوهش می‌کنند، دیدی شبیه دید استادان خود دارند و پژوهش‌هایشان از روی گرده‌کار شرق شناسان غربی صورت گیرد. اصلاً بحث از روش پژوهش نیست و نمی‌توان گفت که شرق شناسان قواعد روش پژوهش را رعایت نمی‌کنند؛ نکته این است که شرق شناسی عین روش است نه اینکه روش داشته باشد. شرق شناسی یک جهان بینی است. اگر این مطلب روشن شود به آسانی می‌توان دریافت که شرق شناسی جزئی از تاریخ جهان و تاریخ جزئی از جهان نیست و از دستگاه سیاست استعماری هم طرح و دستور نمی‌گیرد. اگر من مخصوصاً روی این قضیه تأکید می‌کنم بدان جهت است که از آنچه سالها قبل در باب شرق شناسی نوشته‌ام این طور استنباط شده است که شرق شناسی وابسته به مؤسسات استعماری و جاسوسی غرب بوده است. یک بار آقای دکتر فراگتر در هامبورگ این نکته را با صراحت و ادب به من گفت و من توضیح دادم که این حرف با فلسفه من نمی‌سازد و اگر به صورت خبر تاریخی

## ● کتاب ادوارد سعید کتابی است برای ما و خطاب به غرب. این کتاب برای ماست و همه ما که به وضع خود در عالم کنونی توجه داریم، باید آن را بخوانیم.

بگویم، باید دلائل و شواهد برای اثبات گفته خود داشته باشم. نمی‌دانم ایشان توضیح مرا بپذیرند یا نه و سوء تفاهم رفع شد یا به حکم ادب بحث را ادامه ندادند. قبل از آن هم در پاریس آقای یان ریشار از این بابت گله کردند، اما مجال و فرصتی پیدا نشد که بگویم من هرگز فکر نکرده‌ام که شرق شناسی وسیله‌ای در دست قدرت باشد بلکه شرق شناسی عین قدرت است. چند سال پیش آقای یان ریشار در کتابی که راجع به ایران نوشت مرا از کنایات خود بی‌بهره نگذاشت و شاید این کنایه‌ها پاسخی بود به اتهامی که گمان می‌کرد من بر شرق شناسان وارد کرده‌ام. نظر ایشان در مورد من هر چه باشد مهم نیست، ولی من هرگز معتقد نبوده‌ام که همه شرق شناسان جاسوس و عامل استعمارند. شاید بعضی از شرق شناسان متوسط مأموریت سیاسی و اطلاعاتی هم داشته‌اند و البته عده‌ای از آنان مشاور دستگاه‌های استعماری و مقامات سیاسی کشور خود بوده‌اند که می‌دانیم مستشار بودن غیر از جاسوس بودن است. نظر ادوارد سعید هم این نیست که شرق شناسی یک دستگاه جاسوسی است. اما این بیانات منفی و سلبی فهم ماهیت شرق شناسی را دشوارتر می‌کند.

اگر شرق شناسی شعبه‌ای از علم تاریخ نیست و اگر با غرض و طرح سلطه و استیلای غرب پدید نیامده است و صرف ملاحظات و وجهه نظرهای نویسندگان غربی در مورد شرق نیست، پس چیست؟ گفته‌اند شرق در تعبیر شرق شناسی یک امر رماتیکی است یا صورت رماتیکی پیدا کرده

است. همچنین می‌دانیم که شرق در شرق شناسی کم و بیش مورد تحقیر است، یا برای اینکه درست بگویم در شرق شناسی، شرق بیشتر از آن جهت که آغاز است یا می‌تواند زبیتی برای فرهنگ غرب باشد مطرح شده و مردم شرق کوچک و ناچیز شمرده شده‌اند. همچنین می‌توان گفت که شرق شناسی از لوازم استیلای غرب و بسط استعمار بوده است. آیا میان این نفی و اثباتها تعارض و منافات نیست؟ تحقیر بدون قصد تحقیر، پژوهش توأم با علاقه درباره شرق در عین بی‌زاری از شرقیان، تمهید برای استیلای غرب و تحکیم قدرت غربی بدون وابستگی به قدرت سیاسی و بودن در خدمت سیاست، رعایت قواعد روش علمی و انصاف در عین بی‌انصافی و بی‌احترامی به مردم شرق و سنن شرقی. این تعارضها چندان مهم نیست می‌توان به آسانی ظاهری بودنشان را نشان داد. مؤلف شرق شناسی، خود این مشکل را به نحوی حل کرده است. او اول رأی کسانی را که می‌گویند شرق هیچ واقعیت ندارد و ابداع غرب است رد می‌کند. به نظر او درست است که آنچه شرق شناس در باب شرق می‌گوید با حقیقت شرق مطابقت ندارد، اما او مطالب خود را با بلهوسی جعل نکرده است. اگر فلورین شرقی را رد وجود یک قاضیه مصری (کوچوک خانم) دیده است، مسلماً او زن شرقی را نشناخته است. مع‌ذلک صورتی که از کوچوک خانم به صورت زن شرقی تصویر می‌کند ساخته و پرداخته خیال شخص او نیست و این قبیل وصفها اختصاص به فلورین ندارد. لین، شرق شناس معروف نیز دوست مسلمان خود (شیخ احمد) را کم و بیش به سبک و شیوه‌ای شبیه شیوه فلورین وصف کرده است. صورتی که لین از شیخ احمد، و به نظر خودش از یک مسلمان مصری، تصویر می‌کند صورت زشت و حقیری است. شیخ احمد و کوچوک خانم خیلی به هم نزدیکند و با هم شباهت دارند. اصلاً مقام و شخصیت نویسنده بزرگی مثل فلورین و شرق شناس ادیب و فاضلی مانند لین مطرح نیست؛ این شرق شناسی است که نگاه خاصی به کوچوک خانم و شیخ احمد

می‌کند و در صورت ایشان زن شرقی و مرد مسلمان را می‌بیند. شاتو بریان و کارلایل و مولیه و رنان و دوپرسوال و... نیز از موضع شرق شناسی در باب اسلام و قرآن حکم کرده‌اند. پیداست که اینها هیچکدام با اسلام و با شرق حقیقی سر و کار ندارند، ولی اگر چنین است و سخنشان وصف حقیقی شرق و مردم شرقی نیست، چرا نتوانیم بگوییم که آنها تاریخ را جعل و تحریف کرده‌اند و مگر شرق شرق شناسان ساخته و پرداخته خودشان نیست؟

ویکو که از مؤسسان علم جدید تاریخ است این معنی را به غرب تعلیم کرده است که «آدمیان تاریخ خود را می‌سازند و ایشان درست همان چیزی را می‌توانند بشناسند که خود ساخته‌اند.» مطابق این قول، شرق شناسان هم از شرق چیزی می‌شناسند که خود آن را ساخته‌اند. ساختن در اینجا به چه معنی است؟ سیلوستر دوساسی که کتاب دستور زبان عربی نوشته و منتخب شعر عرب را گردآوری کرده و کوشیده است که کارهای خود را با دقت و بر وفق روش انجام دهد، گفته است که شرق را بدون تفکرات و تأملات شرق شناس نمی‌توان شناخت. او که در دستور زبان عربی تصرّفی نمی‌کرد و در شعر شاعران عرب دست نمی‌برد، می‌دانست که در عین رهایت روش پژوهش، «به طور مناسبی چیزها را تغییر داده و گوهرهای گرانبهایی را از عمق تاریک و خاموش شرق کشف کرده و در اختیار اروپا گذاشته است.» چگونه نویسنده دستور زبان و فراهم آورنده جنگ شعر «گوهرهای گرانبهای عمق تاریک و خاموش شرق» را کشف کرده است؟ ادعای سیلوستر دوساسی بیهوده نیست. او برای زبان و شعر عربی جایی در فرهنگ خود باز کرده و به عبارت دیگر، به دستور زبان و شعر عربی صورتی داده است که در عقلانیت غربی که باید شامل همه چیز باشد جای مناسب خود را پیدا کند. در واقع کار شرق شناس این است که اصول شرق شناسی را به جای اصول شرقی بگذارد.

دنيس می‌گفته است که «شرق شناسی در حکم عقیده اروپاست و نوعی تصور جمعی است که به غرب و به اروپا هویت

## ● مسأله این نیست که شرق شناسی وسیله‌ای در دست قدرت باشد، بلکه مسأله این است که شرق شناسی عین قدرت است.

بخشیده و... یکی از جلوه‌های استیلا و سلطه جویی غرب است.»

فهم هیچیک از نکات مذکور در عبارت دنيس می‌آسان نیست: شرق شناسی در حکم عقیده اروپاست، شرق شناسی به اروپا و غرب هویت بخشیده است و بالاخره شرق شناسی یکی از جلوه‌های استیلاي غرب است. از حکم آخر آغاز کنیم: قبلاً گفتیم که شرق شناسی را استعمار پدید نیامده است؛ در این صورت، چگونه آن را جلوه‌ای از استیلاي غرب بدانیم؟ ما عادت کرده‌ایم که قدرت بشری را صرفاً در حکومت و دولت و مؤسسات مالی و سوداگری بزرگ ببینیم، اما ادوارد سمید به پیروی از فوکویا به موافقت با او زبان و گفتار را دارای قدرت می‌داند. او نظر و فرهنگ را از قدرت متفک نمی‌داند. اثبات این قضیه یا روشن کردن آن آسان نیست، اما ذکر و نقل آن به همین صورت مبهم نیز خالی از فایده نیست زیرا شاید ما را در باب نظر رایج و هادی در مورد شرق شناسی به شک وادارد، و این شک، شک غویی است زیرا نظر عادی و متداول به همان نسبت که دایره مقبولیتش وسعت داده، سطحی و بی‌اساس و ظاهر بی‌بانه است. معمولاً شرق شناسی را مجموعه‌ای از پژوهشهای بی‌اثر و خنثی (از حیث سیاسی) و عالمانه در مورد گذشته شرق می‌دانند، ولی هیچ پژوهشی بی‌اثر و خنثی نیست. حتی پژوهشهای سطحی و تقلیدی و بی‌فایده‌ای که موارد و امثال آن را بسیار سراخ داریم بی‌اثر و خنثی نیست، بلکه نشانه ضعف است.

زبان شرق شناسی گویای وضع شرق و راهگشای سیاست غرب نسبت به آن است، و البته چیزی که راهگشای سیاست است، خود سیاسی و عین سیاست نیست. به هر حال، اگر قدرت را صرفاً به سیاست و به مراکز سیاسی و مؤسسات سوداگری و مالی نسبت دهیم و علم و پژوهش و ادب را حوزه‌هایی مستقل از قدرت بدانیم و به صرف عالم نظر و معنی و حقیقت منسوب کنیم، مطلب ادوارد سمید را درست در نمی‌یابیم. مقصود این نیست که سخن ادوارد سمید را باید بی‌چون و چرا پذیرفت. تلقی او حداقل این فایده را دارد که ما را از عادت فکری و فکر سطحی جدا انگاشتن همه چیز قدری رها سازد. اینک مثلاً در کشور ما و در بسیاری جاهای دیگر، با زبان سیاست و از موضع سیاسی و ایدئولوژیک اصرار در نشان دادن بی‌ربطی امور و اشیاء و انکار وجود عوالم و وحدت آنها دارند دلالت استحسانی بر صحت قول ادوارد سمید دارد که معتقد است زبان و سخن شرق شناسی عین قدرت است. (مگر چه بگرات مطالبی گفته است که با روح این سخن چندان سازگار نیست. مثل اینکه: «من این را از ناکامیهای شرق شناسی می‌دانم که نتوانسته است به همان اندازه که عقلانی است انسانی هم بوده باشد.» اگر جمع هر چیز با هر چیز دیگر امکان داشته باشد و شرق شناس بتواند به اختیار خود عقلانیت غربی را با انسانیت توأم کند، در این صورت چگونه می‌توان قدرت را به سخن و گفتار نسبت داد؟) اینک معمولاً تصور می‌شود که قدرت سیاسی و اقتصادی فرهنگ غرب را راه می‌برد پنداری بیش نیست زیرا قدرت در ذات فرهنگ غربی است و نه عارض بر آن. شرق شناسی به همین قدرت به فرهنگهای دیگر هجوم برده و با این هجوم، غرب نوعی غلبه تاریخی پیدا کرده است. ظاهراً نظر ادوارد سمید این است که فرهنگهای دیگر نیز به نحوی قدرت یگانه بوده‌اند؛ منتفی در شرق شناسی، شرق هر چه و هر جا باشد، قدرت هاری است. فرهنگی که شرق شناس به وصف آن می‌پردازد یا در آن مطالعه، پژوهش می‌کند مآخذ بی‌جان ناتوان است

پس طبیعی است که اگر با چشم شرق شناسی به یک فرهنگ بنگریم، در آن بیشتر انحطاط می‌بینیم.

اینکه در سالهای اخیر بحث توسعه همه جا را پر کرده و ستایش از راسیونالیته (حیث عقلی و عقلانیت) و مدرنیته (تجدد) از همه وقت بیشتر شده است نباید این توهم را به وجود آورد یا تقویت کرد که دم زدن از عقلانیت و دعوت به تجدد، دعوت شدگان را به جایی می‌رساند. عقلانیت سخنان خشتی و بی‌تفاوت و بی‌پروا نسبت به قدرت و استیلا نیست که آن را در مدرسه تعلیم کنند و اگر به این آسانها و با نوشتن چند مقاله و ایراد یکی دو خطابه عقلانیت پدید می‌آید و تجدد قوام می‌یافت، منورالفکران یک قوم صد سال در ترویج و تبلیغ مقلدانه این عقلانیت متوقف نمی‌شدند. عقلانیت حرف نیست؛ نظم است، نظم کارها و چیزها و روابط میان مردمان و تحت نظارت دآوردن و در اختیار گرفتن همه چیز. شرق شناسی، قرار دادن تاریخ و گذشته اقوام در میزان عقلانیت جدید است. اگر شرق شناسی صرف یک رشته علمی و پژوهشی بود که در خدمت قدرت غالب عصر قرار داشت و تکلیف و جهت سیر آن را سیاست تعیین می‌کرد، شرق شناسان در حد کارمندان اداره مستعمراتی تزل می‌کردند. معمولاً یا شرق شناسی را یک رشته علمی بی‌غرض می‌دانند یا آن را ساخته و پرداخته دست استعمار و خدام قدرت استعماری می‌شناسند. من فکر می‌کنم این هر دو حکم را باید رفع کرد. شرق شناسی مقدم بر استعمار است و استعمار را راه برده است. به این جهت، در زمره فروع و توابع استعمار نیست. آن را مجموعه‌ای از احکام خبری ابرکتیو هم نباید دانست.

پس آیا شرق شناسی دروغ و جعل و تزویر است؟ اگر دروغگو کسی است که راست را می‌شناسد و خلاف آن می‌گوید یا لااقل می‌داند که آنچه می‌گوید نادرست است، شرق شناسان دروغگو نیستند؛ ولی مگر می‌دانیم در مورد شرق دروغ چیست و راست کدام است؟ شرق شناسان که همه از غرب و از مبدأ واحد به شرق رو کرده‌اند

## • زبان شرق شناسی گویای وضع شرق و راهگشای سیاست غرب نسبت به آن است.

## • شرق شناسی، قرار دادن تاریخ و گذشته اقوام در میزان عقلانیت جدید است.

لااقل در ظاهر به شرق واحد نرسیده‌اند. شرقی که گویینو می‌دید غیر از شرق مارکس و فروید و اشنیگلر و داروین بود و همه اینها نیز شرقهای متفاوت (از حیث ظاهر) دیده‌اند. اختلافها را با رجوع به مکتب شرق شناسان می‌توان دریافت.

لحن گلدزیه‌ر چندان با فحوای ماسینیون متفاوت است که خواننده مسلمان این دو شرق شناس چه بسا اولی را دشمن و دومی را صمیمی‌ترین دوست می‌یابد و تمیز او را نمی‌توان بی‌وجه دانست. اما اگر لازم است این اختلاف ظاهر تعدیل شود، باید به باطن آثار شرق شناسان رجوع کرد و این رجوع آسان نیست. می‌گویند (و ادوارد سعید هم با این گفته موافق است) که شرق شناسی هرگز فارغ از روح نژاد پرستی نبوده است.

فارغ نبودن از نژاد پرستی غیر از بستگی آشکار و رسمی به راسیسم (نژاد پرستی) است. مثلاً ایران شناسانی مثل واگنر و نیکی کدی ممکن است شرق شناسان را به دو گروه متمایل به راسیسم و مخالف با آن تقسیم کنند. می‌دانیم که کنت دوگوبینو نویسنده کتاب اختلاف نژادها است و اونست رنان از نژاد سامی بیزار بود و... شرق شناسانی را نیز می‌شناسیم که در آلمان و در دیگر کشورهای اروپا با ناسیونال سوسیالیسم و ایدئولوژی برتری نژاد آن مخالفت کردند. اینها درست است. شرق

شناسی به معنی اصطلاحی لفظ قائل به برتری نژاد اروپایی نیست و بخصوص اکنون که بسیاری از پژوهندگان کشورهای آسیا و آفریقا و آمریکای لاتین مثل شرق شناسان به کار و بار و زندگی و گذشته و فرهنگ خود نگاه می‌کنند، چگونه می‌توان راسیسم را اساس و مبنای پژوهش آنان قرار داد؟ اصلاً شرق شناسی پیش از طرح نظریه برتری نژادی پدید آمده است و در حقیقت صورتی از توجیه غرور و استیلا طلبی اروپاست. اروپا از پانصد سال پیش فرهنگ خود را برتر دانسته است نه نژاد خود را، و همواره اصرار نداشته است که فرهنگهای دیگر را تحقیر کند و اگر می‌توانسته آن را آغاز فرهنگ خود قرار دهد یا از آن به صورت زینت استفاده کند، با مهارت و ظرافت به این مهم می‌پرداخته است. شرق شناسانی که در باب چین و هند پژوهش کرده‌اند، تفکر و فرهنگ شرق دور را کوچک نشمرده‌اند. آنکتیل دوپرون و دارمستتر و نولدکه هم ایران باستان و کتاب اوستا را ناچیز نشمرده‌اند (دارمستتر وقتی میان بعضی مضامین اوستا و تفکر افلاطونی قرابت و مشابهت دید نتوانست بپذیرد که افلاطون چیزی از اوستا آموخته باشد و لاجرم متمایل به این رأی شد که اوستا تحت تأثیر فلسفه افلاطون قرار گرفته است). اما وقتی به اسلام می‌رسیم وضع متفاوت می‌شود و شاید در اینجا است که حقیقت شرق شناسی آسان‌تر آشکار می‌شود و یک عرب فلسطینی بهتر می‌توانسته است این حقیقت را آشکار سازد.

غرب، و به‌ویژه پندگی از غرب، شرق شناس با سلاک و میزان فرهنگ اروپایی (که اخیراً باید آن را به نام فرهنگ آمریکایی خواند) به گذشته تاریخی اقوام و وضع فعلی آنان می‌نگرد. به عبارت دیگر، شرق را پیش روی خود می‌گذارد تا آنگاه خود آن را به شیء مرده و بی‌اثر و خشکیده به آنچه در شرق هنوز منشأ اثر است نمی‌پردازد و اگر بپردازد، به جای تحقیق به تحقیر می‌پردازد. فی‌المثل شرق شناسان در باب دستور زیانهای فارسی و عربی و علم و ادب اقوام مسلمان و همچنین در فلسفه و

عرفان و تصوف و ملل و نحل پژوهش کرده‌اند، اما در باب تفسیر و جدا فقه و اصول فقه پژوهش نکرده‌اند. شرق شناسان، و حتی کسانی از ایشان که با اقوام سامی مخالف بوده‌اند (سابقاً با عرب و یهود هر دو مخالف بودند اما اکنون به طوری که ادوارد سعید می‌گوید و درست هم می‌گوید فقط با اعراب مخالفند) در مورد تورات حکم شاییدی نکرده‌اند و حال آنکه امثال مویه و دوهرسوال و کارلایل و لین، اسلام و قرآن را دشمن تمدن و آزادی و حقیقت و یک ابزار سیاسی غیر روحانی و... می‌دانستند و شاتوریان در مورد قرآن گفته است که این کتاب نه کینه‌ای بر ضد ظلم برمی‌انگیزد و نه دعوت به آزادیخواهی می‌کند، و البته اظهار نظرهای شدیدتر از این هم در آثار بعضی شرق شناسان وجود دارد.

همین دشمنی و مخالفت به صورتی تازه در آثار بعضی نویسندگان و استراتژهای معاصر (مثل هانتینگتون) هم آمده است. وقتی ایدئولوژیها دستخوش خلل می‌شود و داعیهٔ مطلقیت فرهنگ غربی مورد چون و چرا قرار می‌گیرد، طبیعی است که کار شرق شناسی را استراتژ دنبال می‌کند زیرا مسأله، مسألهٔ جنگ با فرهنگهای غیر غربی است و شرق شناس طراح جنگ نیست. اگر گفته شود شرق شناس اهل پژوهش است، می‌گویند استراتژها هم معمولاً پژوهشگر و استاد دانشگاهند. هر دو گفتهٔ راست است. شرق شناس و استراتژ هر دو اهل پژوهشند. اما پژوهش یکی در جهت قهر فرهنگی و نظر دیگری ناظر بر غلبهٔ سیاسی و اقتصادی و نظامی است. من فعلاً به استراتژها و آثار و آراء ایشان کاری ندارم زیرا بیشتر آنان مستقیماً دست‌اندرکار سیاستند و حال آنکه شرق شناسان کمتر به سیاست پرداخته‌اند. آنها در آداب و علوم و عقاید مردم شرق پژوهش کرده‌اند. چگونه می‌توان چنین پژوهشهایی را با غلبه و قهر فرهنگی مربوط دانست؟ یکی فی‌المثل تاریخ ادبیات فارسی نوشته و دیگری یک عمر با آثار متضوفه و عرفا و فلاسفهٔ عالم اسلام بسر برده است. چگونه اینها را مظاهر قهر فرهنگ خودبنیاد و یسرانگار دورهٔ

## \* معمولاً شرق شناسی را مجموعه‌ای از پژوهشهای بی‌اثر و خنثی (از حیث سیاسی) و عالمانه در مورد گذشتهٔ شرق می‌دانند، ولی هیچ پژوهشی بی‌اثر و خنثی نیست.

جدید بدانیم؟ اینکه مثلاً ارنست رنان مسلمانان را تحقیر می‌کرد. شاید از خلق تنگ و روح بدبینش بود. وگرنه در پژوهش احوال و آراء ابن رشد از طریق انصاف دور نشد و قواعد پژوهش را در کار خود رعایت کرد. چنانکه بارها گفته‌ام تمام مستشرقان بزرگ قواعد روش پژوهش را رعایت می‌کنند، اما آنچه مادهٔ روش پژوهش می‌شود شرق حقیقی نیست بلکه چیزی است که صرفاً به گذشته تعلق دارد و اگر بخواهد منشأ اثر شود. در نظر شرق شناس ناساز و ناموزون و بیجا خواهد بود. بی‌جهت نیست که بیشتر شرق شناسان به سابقهٔ تاریخی و فرهنگی شرق با نوصی دلبستگی می‌نگرند اما مردم شرق را تحقیر می‌کنند. این تحقیر بدان جهت نیست که اهالی و ساکنان شرق جغرافیایی از گذشتهٔ خود بریده‌اند بلکه از آن روست که فکر و عملشان با موازین فکر و عمل و رسوم و آداب غرب هماهنگ نیست. به نظر شرق شناس، فرهنگ غرب همهٔ فرهنگها را نسخ کرده است.

پس در حقیقت نه شرق شناسی یک علم نظری محض است و نه شرق شناسان ضرورتاً پیرو ایدئولوژی برتری نژادند. دوست بگویم شرق شناسی تابع راسیسم نیست بلکه بر عکس، راسیسم در شرق شناسی و با شرق شناسی پدید آمده است. این یک امر اتفاقی نیست که صاحب

ایدئولوژی برتری نژاد یک شرق شناس بوده است. معذک راسیسم را نمی‌توان در ذات شرق شناسی مأخوذ کرد. قبل از گوبینو شرق شناسی وجود داشته است و بعد از او هم شرق شناسانی بوده‌اند که سر و کاری با راسیسم نداشته‌اند. اگر نتوانیم با رجوع به راسیسم شرق شناسی را تعریف کنیم، آیا می‌توانیم بگویم که وجه وحدت میان کارهای همهٔ شرق شناسان رعایت روش علمی است؟ گفتیم که شرق شناسی مجموعه‌ای از دروغ و جعل و تحریف نیست. شرق شناسان قواعد روش پژوهش را هم مراعات می‌کنند و شاگردان و پیروان محلی و بومی ایشان در کشورهای خیر غربی، استادان شرق شناس خود را معلم و استاد روش می‌شناسند. ولی رعایت قواعد روش اختصاص به شرق شناس ندارد. مگر اینکه بگویم شرق شناس مورخ ادب و فرهنگ و علم و فلسفهٔ شرق است و به این ترتیب، شرق شناسی یکی از شعب تخصصی علم تاریخ می‌شود. ولی ادوارد سعید شرق شناس را مورخ تاریخ شرق نمی‌داند. او معتقد است که اندیشه‌ها و فرهنگها را نمی‌توان بدون درک قوت و قدرت آن مطالعه کرد و از بعضی شرق شناسان نیز چیزهایی در تأیید رأی خود نقل می‌کند، مانند اینکه شرق شناسی صورتی از اعمال قدرت اروپاست و این اعمال قدرت با رعایت روش محقق می‌شود، چیزی که بسیاری از ما توجه نداریم. روش، روش تصرف است؛ همهٔ علوم جدید در حد خود در طبیعت و در جامعهٔ بشری و در وجود افراد آدمی تصرف می‌کنند و شرق شناسی عبارت است از احاطه بر فرهنگها و تسخیر آنها. قدرت شرق شناسی در اعطای صورت خاص به فرهنگهاست و نباید با قدرت سیاسی یکی دانسته شود. مقابلهٔ سیاسی با شرق شناسی هم کار بسجده‌ای است. حتی وقتی شرق شناسی آدم شرقی را ملامت و تحقیر می‌کند و او را موجودی بی‌خرد و اسیر هوس و فاقد ثبات رأی می‌داند که قادر به هیچ اصلاحی نیست و حتی از عهدهٔ رعایت عبادی‌ترین قواعد و قوانین بر نمی‌آید، نباید با برآشتنگی یا او مقابله

کرد. تکذیب شرق شناسی هیچ دودی را درمان نمی‌کند.

گاهی سخن از غرب شناسی می‌گویند. اگر مقصود گویندگان این است که ماهیت غروب را بشناسیم، پس این شناخت شرق‌شناسی را هم می‌شناسیم و این شناخت ممکن است مایه تذکر و رهایی از استیلا باشد. اما اگر منظور از غرب شناسی قرار گرفتن در طریق غرب و صرف فرا گرفتن روشها باشد به تسلیم در مقابل قهر غرب می‌انجامد. یک معنی دیگر هم برای غرب شناسی قابل تصور است و آن اینکه ما غرب را به همان نحو که غرب شرق را متعلق علم خود قرار داده است مورد پژوهش قرار دهیم. این کار در شرایط کنونی نه آسان است و نه مطلوب. آسان نیست زیرا غرب در برابر ما و در زیر چشم ما آرام و خاموش نمی‌نشیند. مطلوب هم نیست زیرا ابرو کردن آدمها جز با میل به غلبه و قدرت میسر نمی‌شود و این میل همان است که غرب را راه برده و به اینجا رسانده است. آیا مطلوب اقوام شرقی باید رسیدن به جایی باشد که غرب و ایران به آن رسیده است؟

کار این اقوام بسیار دشوار است. آنها نه فقط چهارصد سال استیلای غرب را تحمل کرده‌اند بلکه اگر تمدن غرب شود این خطر وجود دارد که بر سر ایشان فرو ریزد. از این مسائل بگذریم و ببینیم با شرق شناسی چه باید بکنیم. (و گمان نکنیم که این کار چندان اهمیت ندارد و کاری است که اگر لازم باشد باید به همدۀ معدودی از اهل فضل و علم و قلم گذاشت.) این مسأله، مسأله اساسی ماست و آینده ما به آن بستگی دارد. شرق شناس به ما می‌گوید شرق، شرق افسانه و شرق آغاز است. شرق کنونی روح ندارد. مردم شرقی هم عقل ندارند و با زمان و عصر هماهنگ نیستند و حساب سرشان نمی‌شود. نظم و ترتیب ندارند و در زمان حال زندگی می‌کنند و از آزادی دورند. ما به او چه بگوییم؟ آیا بگوییم غرب، غرب استیلا و ظلم و تعدی و توطئه و غارتگری و ایجاد جنگ و نفاق و اختلاف و خودپرستی است؟ بی‌شک اینها که گفتیم کار غرب است، اما شرق شناس باکی از

## ● فرهنگ غرب در نسبت با شرق و تملک آن تعین پذیرفته و متعققی شده است؛ شرق هم در شرق‌شناسی وضع و وصف کنونی خود را پیدا کرده است.

حرفهای ما ندارد. او غرب را غرب آزادی و غلبۀ آن را عین عدل و عقل می‌خواند و می‌گوید این دیگر به خود مردم شرق مربوط است که اهل آزادی و علم و عقل و نظم و قانون و آینده نیستند و نمی‌توانند رسم و نظام غرب را از آن خود کنند. البته شرق شناس بومی ممکن است خود را به آب و آتش بزند و در ترویج علم و عقل غربی بکوشد و در وصف آزادی کتاب و مقاله بنویسد و خود را حامی علم و عقل و آزادی بپندارد. اما این پندارها گاهی از کار فرو بسته اقوام تحت استیلای غرب نمی‌گشاید. راه آزادی ما با این تذکر آغاز می‌شود که پدران ما نیز عالم و نظام و سامان و فرهنگی داشته‌اند و غرب آمده و آن نظم و سامان را بر هم زده و آشوب و اضطراب در همه جا پدید آورده است. اگر اقوام غیر غربی بعضی یا تمام عیبهای را که شرق شناس به آنها نسبت می‌دهد، دارند، باید دید آنها را از کی و از کجا پیدا کرده‌اند. غرب و به نمایندگی از غرب، شرق شناس نظم غربی را مطلق می‌داند. همه باید آن نظم را فرا گیرند و رعایت کنند و اگر نتوانند آدم حساب نمی‌شوند. برای بیرون آمدن از زیر بار این اتهام چه می‌توان کرد؟ گروهی می‌گویند باید همه چیز خود را با موازین غرب تطبیق داد و با این تطبیق، هم دین و فرهنگ خود را حفظ کرد و هم با عصر و زمان همساز شد. اما حفظ دین و فرهنگ در

عین همسازی با خودبنیادی غرب یک سودای محال است. طایفه دیگر ابتلای به سودای توسعه را نه راهبر به غربی شدن می‌دانند و نه مناسب دین و دینداری و توحید می‌شمارند. با گروه اول بحث دشوار است، اما به این طایفه می‌توان گفت که توسعه چیزی نیست که بشر بتواند از آن بگذرد. به فرض اینکه ما از توسعه چشم پوشیم (که البته نمی‌پوشیم)، توسعه از ما دست بر نمی‌دارد. در زمان ما مگر دولت و حکومتی می‌تواند برنامه توسعه نداشته باشد؟ شاید پاسخ بدهند که دولت و حکومت باید کار خودش را بکند. دیگران هم لازم نیست از شغل و صنعت و تکنیک چشم پوشند. اما اگر فکر می‌کنند همه چیز را باید برای توسعه صرف کرد، در واقع فکر نمی‌کنند و بستیگشان صرفاً به صورت موهوم توسعه است، تا جایی که خدا هم باید کارساز توسعه باشد. از این سخن که پایان ندارد بگذریم.

کتاب شرق شناسی مشتمل بر یک مقدمه و سه فصل است و هر فصل چهار قسمت دارد. عناوین فصول به ترتیب عبارت است از «دامنه شرق شناسی»، «ساختارها و تجدید ساختارهای شرق شناسی» و «شرق شناسی در حال حاضر». بهتر بود که کتاب به سه بخش و هر بخش به چهار فصل تقسیم می‌شد.

کتاب شرق شناسی مطالب قابل چون و چرا بسیار دارد، ولی همه ما باید آن را بخوانیم و از مترجم و ناشر سپاسگزار باشیم که این کتاب را ترجمه و منتشر کرده‌اند. ظاهراً مترجم محترم از اهمیت کتاب چنان که باید اطلاع نداشته‌اند و گرنه وقت و دقت بیشتری در ترجمه آن صرف می‌کردند یا لااقل در ترجمه آن شتاب به خرج نمی‌دادند. متأسفانه حق کتاب ادوارد سید در ترجمه جاری ادا نشده و نه فقط عبارات و تعبیرات ناموار در آن کم نیست، بلکه کمتر اسم غیرانگلیسی و غیر آمریکایی با تلفظ درست ضبط شده است. (چون موارد این ضبط غلط در شماره اخیر مجله «آینده» آمده است، من از ذکر موارد خودداری می‌کنم.) کاش مترجم محترم فرصت می‌کردند یک بار دیگر ترجمه را با

متن اصلی مقابله کنند و هر جا ابهام و اشکالی می‌بینند آن را رفع کنند. غلطهای چاپی کتاب هم کم نیست و بعضی از آنها غلط زشت است مثل «غرایض» به جای «غرایز» (در صفحه ۵۶۶). با این همه، از بابت توجه مترجم و ناشر به کتابی که می‌تواند مایه تذکر خواننده باشد باید از ایشان سپاسگزار بود. نمی‌دانم تاکنون در ایران چه اقبالی به این کتاب شده است. اگر به آن چندان اقبال نشده باشد نباید متعجب شویم. در سالهای اخیر در باب کتابهایی که ربطی به دردها و مسائل ما ندارد به نام آزادی از گذشته و سنت هیاهوی بسیار کرده‌اند، اما به کتابهایی که چیزی از سخن زمان در آن است کمتر اهتتا شده است.

دکتر رضا داوری اردکانی

## نقد کتاب تاریخ اسلام کمبریج

از کتاب:

شرق شناسی، اثر ادوارد سعید

مترجم: دکتر عبدالرحیم گواهی

به عنوان ارائه نمونه‌ای از آنچه امروزه این رشته تولید می‌کند، البته در حالی‌ترین و از نظر عقلانی پر پرسنی‌ترین شکل خود، اجازه دهید مختصراً کتاب دوجلدی تاریخ اسلام دانشگاه کمبریج را، که نخستین بار در سال ۱۹۷۰ میلادی در انگلستان چاپ گردیده و از آن پس از اجزای اصلی و ثابت شرق‌شناسی اصیل (اورتودوکس) درآمده است مرور کنیم. اینکه افراد روشن و با بصیرت متعددی در مورد این کتاب گفته‌اند که با هر استاندارد و میزانی، غیر از "شرق‌شناسی"، واقعاً یک شکست عقلانی است، بدین معنی است که بگوییم این کتاب می‌توانست تاریخ متفاوت و به



مراتب بهتری از اسلام باشد. در حقیقت، همان‌گونه که صاحب‌نظران متفکر و متعدد دیگری نیز گفته‌اند [۱۲۲]، این نوع از تاریخ از همان مرحله طراحی محکوم بوده و هیچ راهی وجود نداشته است که در مرحله اجرا و عمل بهتر از این از آب دربیاید. بدین معنا که بدون هیچ‌گونه نقد و ارزیابی، ایده‌های بسیار زیادی که توسط مؤلفین آن مورد پذیرش قرار گرفتند؛ تکیه و اعتمادی بیش از حد بر مفاهیم و پنداشت‌های تیره و مبهم به وجود آورده است. موضوعات روش شناختی - به همان صورتی که برای مدت دو قرن در رشته شرق‌شناسی وجود داشتند پذیرفته شده بودند - مورد بحث و مذاکره کمی قرار گرفته‌اند؛ و حتی کوچکترین کوششی به عمل نیامده است تا کاری کنند که ایده اسلام جالب توجه به نظر آید. علاوه بر این، نه تنها کتاب تاریخ اسلام دانشگاه کمبریج، اسلام را به عنوان یک دین بسیار بد عرضه می‌کند، بلکه هیچ ایده واحدی هم به منزله یک «تاریخ» از خود ندارد. همان‌طور که در مورد بسیاری از [اقدامات و آثار] مهم دیگر نیز صادق است، این تاریخ نیز تقریباً کاملاً فاقد هرگونه ایده و اندیشه [تازه؟] و یا هوش و ذکاوت روش‌شناختی است.

فصلی که عرفان شاهد در مقدمه و تحت عنوان «سرزمین عربستان در قبل از اسلام» به رشته تحریر درآورده، طرح خوب

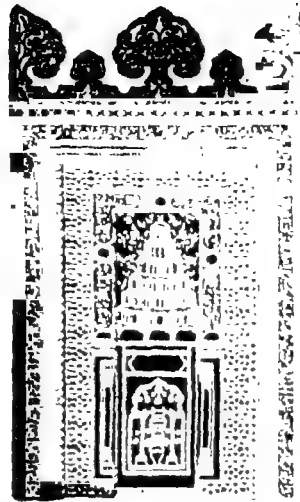
و عاقلانه‌ای از هماهنگی تخریب‌بخش بین اوضاع طبیعی و اقلیمی و اقتصاد انسانی که اسلام از دل آن در قرن هفتم سر برآورد ارائه می‌دهد. اما درباره تاریخی از اسلام که با مقدمه نسبتاً شوخی‌گونه پ. م. هولت به عنوان یک «سنتز فرهنگی» [۱۲۵] که مستقیماً از عربستان قبل از ظهور اسلام به فصلی در مورد [حضرت] محمد (ص) پرداخته است تعریف می‌شود. سپس فصلی در مورد سیستم طایفه‌گری و منزلت شیخ به عنوان رئیس طایفه و بعد هم در باب خلفای بنی‌امیه ارائه می‌کند و از هرگونه بحث درباره اسلام به عنوان یک سیستم اعتقاد؛ ایمان، و یا نظری چشمپوشی می‌کند، انصافاً در این مورد چه می‌توان گفت؟ در صدها صفحه‌ای که جلد اول این تاریخ رابه خود اختصاص داده است، معنا و مفهومی که از اسلام مستفاد می‌شود عبارت از یک سلسله جنگ‌های بی‌پایان، سلطنت‌ها، مرگ و میرها، ظهور و خوشی‌ها، آمدن و رفتن‌هاست که بخش عمده آن با یکنواختی هولناکی نوشته شده است.

برای مثال نگاهی به دوران عباسی از قرن هشتم تا یازدهم میلادی بیندازید. هرکس که کوچکترین تماس و یا آشنایی با تاریخ اسلام و یا اعراب دارد می‌داند که آن دوره یکی از دوره‌های درخشان تمدن اسلامی بود که فی‌المثل با دوران عالی رنسانس در ایتالیا برابری می‌کند، مع‌هذا در چهل صفحه‌ای که در این باره بر قلم آورده شده، انسان حتی کوچکترین اشاره‌ای را به غنا و عظمت دوره مزبور نمی‌بیند؛ و آنچه به جای آن به چشم می‌خورد جملاتی از این قبیل است که: «مأمون، هنگامی که بر تخت خلافت جلوس کرد، به نظر می‌رسید که از آن پس از تماس با خلیفه بغداد پس کشیده و در مرو باقی ماند، و امور حکومت و دولت عراق را به یکی از سردان مورد اعتماد خود، حسن‌بن سهل برادر فضل واگذار نمود که نامبرده نیز بلافاصله با یک شورش و قیام جدی شیمی روبرو گردید: قیام ابوالسرایا<sup>۳۲</sup>، که در جمادی‌الثانی سال ۱۹۹ هجری / ژانویه سال ۸۱۵ میلادی پیامی برای مردم کوفه فرستاد که در حمایت



حسن بن طباطبائی<sup>۳۳</sup> مسلح شوند» [۱۲۶]  
در حالی که] تا اینجای کتاب کسی که  
سلام‌شناس نباشد نمی‌داند شیمی و یا  
مسن یعنی چه؟ و نیز نمی‌داند معنا و  
مفهوم جمادی‌الثانی چیست، الا اینکه  
مداکثر یک نوع از تاریخ است. مسلماً وی  
رضی خواهد کرد بنی‌عباس، و از جمله  
بارون‌الرشد گروهی بی‌شهامت، تنبل و  
مناپتکار بودند که با قهر و ترشروی در مرو  
ملوس کرده بودند.

هنگامی که سرزمینهای مرکزی اسلامی  
تخریف می‌شوند افریقای شمالی و اندلس از  
نهادها منهدم گردیده است، و تاریخچه آنها نیز  
صرفاً گذار و عبوری معمولی از دوران  
گذشته تا روزگار جدید است. بنابراین، در  
جلد اول اسلام نوعی نامگذاری جغرافیایی  
است که بنا بر اقتضای نظر کارشناسان  
برحسب زمانی انتخاب و به کار گرفته شده  
است. اما در خلال فصولی که درباره اسلام  
قدیمی (کلاسیک) سخن گفته شده است،  
خواننده برای ناکامی‌های بعدی که باید در  
خلال بحث از «دوران جدید» - آن طور که  
نامگذاری شده است - با آنها مواجه شود به  
اندازه کافی آماده نگردیده است. فصلی هم  
که درباره سرزمینهای جدید عربی نگاشته  
شده، کوچکترین تفاهمی نسبت به  
تحولات انقلابی منطقه از خود نشان  
نمی‌دهد. حالت و روحیه مؤلف نسبت به  
اعراب بسیار پشیمانی و آشکارا مرتجعانه  
است (باید گفته شود که در این دوره جوانان  
تحصیل‌کرده و یا بی‌سواد کشورهای عربی،  
با شور و شوق‌ها و آرمان‌گرایی‌های  
خویش، تبدیل به سرزمین حاصلخیزی  
برای استثمار سیاسی و گاهی موارد، بدون  
اینکه خود درک کنند، ابزار در دست  
افراطیون و اخلاط‌لگران فاقد اصول اخلاقی  
گردیدند. [۱۲۷])، که گاهی از مواقع با  
تمجید و تحسین محتملی از ملیت‌گرایی  
(ناسیونالیسم) لبنانی اعتدال می‌یابد.  
(اگرچه سخنی از این مطلب سیز به میان  
نمی‌آید که جاذبه فاشیسم برای تعداد خیلی  
از اعراب در طول دهه سالهای ۱۹۳۰ به  
مارونی‌های لبنانی نیز سرایت نمود که در  
نتیجه در سال ۱۹۳۶ میلادی، به تقلید از  
پیراهن سیاهان موسولینی، فالتزیستهای



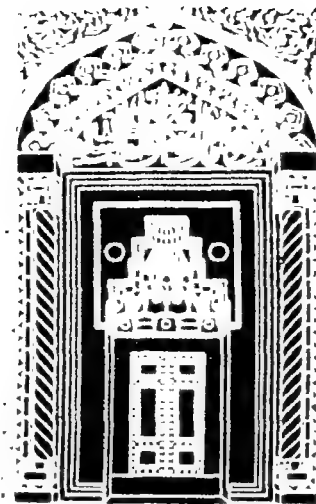
لبنان را پایه‌گذاری کردند) در مورد سال  
۱۹۳۶ سخن از «ناآرامی و اغتشاش» به  
میان می‌آید، بدون ذکر کوچکترین نامی از  
صهیونیسم؛ و نیز هرگز اجازه داده نمی‌شود  
که مفاهیمی از قبیل ضد امپریالیسم و یا  
ضد استعماری سکوت و آرامش داستانی  
که روایت می‌شود را برهم زنند. درخصوص  
فصولی هم که تحت عناوین «تأثیر سیاسی  
غرب» و «تغییرات اقتصادی و سیاسی»  
نوشته شده‌اند - بدون اینکه ایده‌های عنوان  
شده مشخصتر از این [عناوین کلی] باشند -  
بیشتر به این می‌مانند که از روی بی‌میلی به  
عنوان وجه‌المصالحه‌ای به اسلام پرداخت  
شده باشند، یعنی اینکه اسلام هم با دنیای  
«ما» [غربیان] به طور کلی بی‌ارتباط نیست.  
هرگونه تخییر و تبدیلی، به صورت  
یکجانبه، معادل مدرنیزه شدن و تجدد  
فرض شده است؛ اگر چه روشن نشده که  
چرا باید انواع دیگری از این تغییرات چنین  
مغروانه طرد و نهی شوند. از آنجایی که  
این طور فرض گردیده که هرگونه روابط  
قابل ذکر و با ارزش، روابط با غرب است؛  
بنابراین اهمیت باندونگ، یا افریقا، و یا  
جهان سوم به طور کلی مورد اضماعض قرار  
گرفته است. این بی‌اعتنائی خوش‌باورانه به  
بیش از سه چهارم از واقعیت، تا حدودی  
این عبارت را که به نحو حیرت‌آوری حاکی  
از امیدواری است توجیه می‌کند که: «زمینه  
تاریخی برای روابط جدیدی بین

مغرب‌زمین و اسلام... بر مبنای برابری و  
همکاری باز شده است [توسط چه کسی؟  
برای چه؟ به چه صورتی؟]

اگر در پایان جلد اول گرفتار یک سری  
اشکالات و تناقضاتی هستیم که اسلام  
واقعاً چیست؛ این مسائل و مشکلات در  
جلد دوم هم توضیح داده نشده‌اند. تقریباً  
نیمی از کتاب مصروف [بررسی وقایع  
تاریخی] قرون دهم تا دوازدهم در هند،  
پاکستان، اندونزی، اسپانیا، افریقای شمالی،  
و سیسیل شده است؛ البته در فصول مربوط  
به افریقای شمالی، وضوح و تمایز بیشتری  
به چشم می‌خورد، اگرچه در آنجا نیز  
ترکیبی از مصطلحات رایج شرق‌شناسی  
حرفه‌ای با تفصیلات تاریخی درهم و برهم  
وجود دارد. تقریباً هزار و دویست صفحه از  
نثر فشرده را پشت سر می‌گذاریم و هنوز  
«اسلام» به عنوان یک سبزه فرهنگی چیزی  
به غیر از یک عده اسامی پادشاهان، جنگها،  
و سلسله‌های حکومتی نیست. اما در نیمه  
دوم از جلد دوم این سبزه عظیم با مقالاتی  
در موضوعات «محیط و وضعیت  
جغرافیایی»، «منابع تمدن اسلامی»، «دین و  
فرهنگ»، و «جنگ» خود را کامل می‌سازد.  
در اینجا است که پرسشها و اعتراضات  
برحق انسان بیشتر توجیه می‌شود. به چه  
دلیل یک فصل کامل به «جنگ اسلامی»  
اختصاص داده شده در حالی که آنچه بحث  
گردیده (که به نوبه خود جالب است)  
جامعه‌شناسی بعضی از ارتشهای اسلامی  
است؟ آیا انسان باید فرض کند که نحوه  
جنگ اسلامی مثلاً با نحوه جنگ مسیحی  
متفاوت است؟ اگر بخواهیم این مطلب را با  
چیز مشابهی قیاس کنیم، فی‌المثل جنگ  
کمونیستی در مقابل جنگ امپریالیستی  
خواهد بود. نقل قولهای تاریک و نامفهوم از  
لئوپولد فون رنک<sup>۳۴</sup>، که در کنار یک سلسله  
مطالب دیگری با همین درجه از ثقل و  
کسل‌کننده‌گی و عدم ارتباط با موضوع  
صفحات، کتاب وی در مورد تمدن اسلامی  
را بر می‌کنند، چه کمکی به فهم و درک  
اسلام می‌نمایند - جز اینکه احساس فضل  
فروشی درهم و برهم گوستا فون گرانهام را  
ارضا نمایند؟ آیا این، بدین ترتیب اقدامی  
دروغین نیست برای اینکه چهره واقعی

نظریه و تزیینات به گرانام پوشیده مانده و جور دیگری نموده شود، اینکه می‌گوید تمدن اسلامی مبتنی بر وام گرفتن خارج از اصول مسلمانان از تمدنهای یهودی - مسیحی، یونانی و رومی<sup>۳۵</sup> و اطریشی - آلمانی است؟ این اندیشه را که می‌گوید اسلام، طبق تعریف، فرهنگی مبتنی بر دزدی تالیف و اختراع است یا سخنی که در صفحه یک گفته شده که «آنچه به اصطلاح ادبیات عرب» نامیده می‌شود توسط ایرانیان نوشته شده بود. (بدون اینکه هیچ دلیلی به دست داده شده باشد و یا اینکه از کسی نامی به میان آمده باشد) وقتی که لویی گارده<sup>۳۶</sup> موضوع «دین و فرهنگ» را مورد بررسی و نگارش قرار می‌دهد، به طور اجمال مطرح می‌کند که تنها پنج قرن اول اسلام مورد بحث قرار خواهند گرفت. آیا این به معنای آن است که دین و فرهنگ در «دوران جدید» قابل ترکیب و سنتز شدن نیستند؟ و یا اینکه منظور این است که اسلام صورت نهایی خویش را در قرن دوازدهم میلادی به دست آورده است؟ آیا واقعاً چیزی به نام «جغرافیای اسلامی» که همچنین شامل «هجر و مرج طرح‌ریزی شده» شهرهای اسلامی است وجود دارد، و یا اینکه صرفاً موضوعی خلق شده برای نمایش تئوری غیرقابل انعطافی دربارهٔ جبرگرایی جغرافیایی - نژادی است؟ به عنوان یک یادآوری از «روزه ماه رمضان و شبهای فعال آن» سخن به میان می‌آید، که مؤلف انتظار دارد ما از مطلب مزبور نتیجه بگیریم، اسلام دینی است که «برای شهرنشینان طراحی شده است»، و این توضیحی است که خود محتاج توضیح بیشتری است.

قسمتهایی از کتاب که در موضوعاتی نظیر نهادهای اقتصادی و اجتماعی، قانون و عدالت، تصوف و عرفان، هنر و معماری، علم، و ادبیات گوناگون اسلامی سخن می‌گوید؛ روی هم رفته در سطح بالاتری از بقیه کتاب قرار دارند. مع هذا در هیچ قسمت نشانه‌ای دیده نمی‌شود که بیان دارد مؤلفین آن قسمتها چندان وجه اشتراکی با علمای علوم اجتماعی و اومانیت‌های جدید در سایر رشته‌های علمی دارند. تکنیکهای



[زایج] دربارهٔ تاریخ سنتی عقاید و ایده‌ها، و یا آنالیز و تحلیل مارکسیستی، و یا «تاریخ جدید»<sup>۳۷</sup> به نحو چشمگیری غایب هستند. اسلام در چشم مورخین خود، بیش از همه مناسب طرز نگارش و تمایل باستانی و افلاطونی است. از نظر برخی از نویسندگان تاریخ اسلام کمبریج اسلام هم سیاست و هم دین است؛ و از نظر عده‌ای دیگر از آنان فقط یک سبک زندگی است؛ و هنوز برای بعضی دیگر از ایشان «از جامعه اسلامی قابل تمیز و تفکیک است»؛ و نزد برخی دیگر، جوهری است مرموز و سرپوشیده؛ و بالاخره، نزد جمعلگی آنان، اسلام امری است بعید و فارغ از تنش و کشاکش است که چندان کمکی هم به فهم و آموزش پیچیدگی‌های مسلمانان در زمان جدید نمی‌کند. آنچه همواره و در هر حال در اطراف تاریخ اسلام کمبریج خود را نشان می‌دهد، همان حقیقت قدیمی شرق‌شناسی است که اسلام دربارهٔ کتابهاست و نه دربارهٔ افراد مردم.

سؤال اساسی و بنیادینی که در خصوص چنین متون شرق‌شناسی تازه‌ای نظیر تاریخ اسلام کمبریج مطرح می‌شود این است که آیا ریشه‌های قومی و مذهب بهترین، و یا حداقل مفیدترین، و اساسی‌ترین و روشن‌ترین تعاریف از تجربه بشری می‌باشند یا خیر؟ آیا برای درک و فهم سیاست معاصر این مهمتر است که بدانیم

که فی‌المثل «الف» و «ب» به طرق خیار ملموس و محسوس نامساعد و بی‌فایده می‌باشند، و یا اینکه ایشان مسلمان و یهودی هستند؟ البته این مطلبی است که جای بحث دارد، و احتمالاً به صورت عقلانی می‌توان در هر دو مورد پافشاری نمود که هم توصیفات دینی - قومی، و هم توصیفات اجتماعی - اقتصادی هر دو مو هستند؛ به هر جهت، شرق‌شناسی آشکارا طبقه‌بندی اسلامی را به عنوان مقولهٔ حاکم و مسلط فرض می‌نماید، و این ملاحظاتی عمده و اصلی در مورد تاکتیکهای عقلائی رو به قهقرای آن هستند.

### تفسیر راهنما

روشی نو در ارائه مفاهیم و موضوعات قرآن (جلد اول)

نویسنده: اکبر هاشمی رفسنجانی

جمعی از محققان

ناشر: مرکز فرهنگ و معارف قرآن.

چاپ اول: ۱۳۷۱ قیمت ۴۰۰ تومان

کتاب برگزیده سال

تفسیر راهنما، دایرةالمعارف قرآن است که جویندگان معرفت و حکمت پژوهندگان نور و هدایت به آسانی می‌توانند از آن بهره‌گیرند و آرامش روح و صفای قلب و اطمینان خاطر پیدا کنند.

همانطور که مفسر محترم متذکر شده‌اند تاکنون تفسیری نوشته نشده است که بتوان با رجوع به آن به تمامی نظر قراء دربارهٔ یک موضوع پی برد؛ شاید از میان مفسران متقدم فخر رازی می‌خواسته است این مهم را برعهده گیرد و به انجام رساند اما در تفسیر او گاهی مطالبی وارد شد است که ذکرش مناسبت آشکار با تفسیر آیات ندارد؛ یا یک موضوع چنان تفصیلاً یافته است که عبور از آن و پرداختن به مطلب دیگر آسان نیست. تفسیر راهنما به این ترتیب درحد خود کتابی ممتاز کم‌نظیر است.

جلد نوزدهم از مجموعه معنویت جهانی-تاریخ جامعی از جستجوی دینی تنظیم و ویرایش: دکتر سید حسین نصر ناشر: روتلج وکیگان پال لندن، ۱۹۸۷

نویسنده: جولیان بالدیک ناشر: آی.بی. تاريس و شرکاء - لندن چاپ اول: ۱۹۸۹

Islamic Spirituality

اَهم سنن باطنی اسلامی در تصوف متجلی شده است. تقریباً در تمام کشورهای اسلامی جهان فرقه‌های متصوفه وجود دارند، اما همه اهل تصوف دارای اعتقادات و سنتهای یکسانی نیستند. جولیان بالدیک، پژوهشگر و مدرس تاریخ اسلام در دانشگاه لندن، در این کتاب نحوه ظهور و تطور اصول اعتقادی و سنن متصوفه را در طول چهارده قرن تاریخ اسلام بررسی کرده است. از جمله موضوعات و مباحث کتاب اسلام باطنی موارد زیر است:

- ریشه‌های تاریخی تصوف و نخستین تأثیراتی که خصوصاً از جانب مسیحیت پذیرفته است.
- ظهور فرقه‌های اصلی متصوفه.
- تفکر «ابن عربی» در مقام بزرگترین مدون عرفان نظری.
- مولانا، سلسله مولویه و نسبت آن با مذهب تشیع در ایران.
- متصوفه در دوران عظمت سه امپراتوری: صفویه در ایران، مغول در هندوستان و عثمانی در ترکیه.
- روابط اهل تصوف با حکومت ترکیه و مصر طی سده نوزدهم.

مؤلف در بخش انتهایی کتاب حاضر به بررسی آراء دانشمندان علوم اجتماعی در خصوص نهادها و نحوه سلوک متصوفه طی قرن بیستم می‌پردازد. همچنین، فهرست تفصیلی کتابهای مرتبط با هر فصل که به زبانهای اروپایی، خصوصاً انگلیسی، انتشار یافته‌اند در پایان کتاب آمده است. «اسلام باطنی» می‌تواند به مثابه مدخلی برای مطالعه تصوف و تحولات تاریخی آن مفید واقع شود.

جولیان بالدیک در مقدمه‌اش بر این کتاب، قصد خویش را از نگارش آن چنین

در بخش سوم کتاب، تصوف به مثابه صریح‌ترین و بیواسطه‌ترین وجه باطنی معنویت اسلامی مورد بحث واقع شده است. چهار فصل این بخش به ماهیت و منشأ تصوف، چگونگی ظهور و توسعه آن، روشهای مختلف عملی در زمینه سلوک معنوی، معرفت نفس و «روان درمانی» بر مبنای تصوف می‌پردازد.

سرانجام، از آنجا که عقل و روح در اسلام با یکدیگر پیوند نزدیکی دارند و معرفت‌آموزی همواره به عنوان فعالیتی دینی تلقی شده است، چهارمین بخش این کتاب به «شناخت حقیقت»، و به طور خاص شناخت خدا، فرشتگان، عالم هستی و نظام طبیعت، انسان و آخرت اختصاص یافته است.

گروهی متشکل از محققان مسلمان و نویسندگان معتبری که با معارف سنتی اسلامی آشنایی دارند، از کشورهای مختلف، در نگارش مقالات این کتاب سهیم بوده‌اند. البته چند محقق غربی (و در یک مورد ژاپنی) که در معنویت اسلامی تعمق و رسوخ کرده و در مقامی هستند که می‌توانند به نحو مقبول و موثق در این باره سخن بگویند در این کار مشارکت داشته‌اند.

این کتاب دارای فرهنگ اصطلاحات، فهرست مفصل کتب مرتبط با مباحث مطروح و سی و پنج تصویر است.

چگونه می‌توان معنویت اسلامی را از کلیت دین اسلام متمایز نمود؟ به اعتقاد دکتر نصر، «پاسخ را باید در عمق یا باطن دین... در آنچه به باطن وساحت روح دلالت می‌کند و در ظواهر دین، تا آنجا که این ظواهر به سیلان حیات روح مدد می‌رسانند، جستجو کرد.»

این کتاب نخستین جلد از دو مجلد این مجموعه است که به معنویت اسلامی اختصاص یافته و به «مبانی» می‌پردازد - نه فقط مبانی تاریخی، بلکه شالوده‌های اصلی به مثابه منشأ و سرچشمه «جلوه‌های» متعدد معنویت اسلامی در تاریخ و در مناطق مختلفی که فرهنگ اسلامی در آنها به ظهور رسیده و بسط یافته است.

بخش اول کتاب به «ریشه‌های سنت و معنویت اسلامی» مربوط می‌شود: قرآن به عنوان تجلی اصلی اسلام، پیامبر (ص) که کلمه‌الله را دریافت کرد و آن را به بشر شناساند، و عبادات و مناسکی که پیامبر اکرم به امر الهی مقرر فرمود و ارکان دین شمرده می‌شوند، یعنی نماز، روزه، حج و جهاد. در این بخش با توجه به منزلت خاص قرآن و پیامبر، دو فصل به قرآن، یک فصل به تفاسیر رمزی آن، فصل دیگری به زندگی، سنن و سخنان پیامبر، و فصلی هم به «جوهر» باطنی یا محنوی آن حضرت اختصاص داده شده است.

بخش دوم به بررسی فرقه‌های اصلی در میان امت اسلامی، یعنی تسنن و تشیع، می‌پردازد. شأن محنوی زن در اسلام موضوع دیگری است که در این بخش مورد بررسی قرار گرفته، هرچند به لحاظ اهمیت این موضوع، شایسته بود بخش جداگانه و مستقلی بدان اختصاص می‌یافت.

بیان کرده است:

«قصه اولیه من نگارش چیزی شبیه به کتاب *Les Mystiques Musulmans* (عرفانی مسلمان) نوشته «ماریان موله» (سال ۱۹۶۵) بود که چکیده‌ای عالی از پژوهشهای انجام شده تا آن زمان را در برمی‌گرفت. اما بزودی دانستم که تمرکز موله بر آغاز تصوف، امروز مناسبت ندارد، و به سایر ادوار تاریخ صوفیه بیشتر باید بها داده شود. بنابراین، به کل چهارده قرن تاریخ اسلام کم و بیش به یک اندازه پرداخته‌ام.» وی در توضیح نحوه کار خود می‌افزاید:

«تلاش کرده‌ام به نوعی توازن جغرافیایی دست پیدا کنم و تصوف را، هم در بخشهای مرکزی جهان اسلام و هم در مناطق دور افتاده‌تر مورد مطالعه قرار دهم. از اینرو در فصول سوم و چهارم که به تاریخ تصوف از حدود سال ۱۲۴۰ تا امروز اختصاص دادند، به شبه قاره هند، آفریقا و اندونزی پرداخته‌ام تا حدود [جغرافیایی] بسط و گسترش اسلام از این طریق مشخص شود. غالباً نتایج تحقیقات اخیر را با ذکر نام محقق که از کار او بهره برده‌ام و تلخیص گزیده‌هایی از یافته‌های او در اینجا آورده و گاه توضیحاتی بدان افزوده‌ام. اینجا و آنجا بخشهایی از پژوهشهای خود را (در باب حکایات صوفیه، سنت جوانمردی یا «فتوت»، شعر فارسی و نیز درباره هندوستان در قرن چهاردهم و آسیای مرکزی در قرن شانزدهم) ارائه کرده‌ام.»



## فعالیت اسلامی در اروپای شرقی موانع و آینده

نویسنده: دکتر فهدین عبدالله  
ناشر: بخش بررسیهای علمی دانشگاه  
محمد بن سعود  
تعداد صفحه: ۷۸  
زبان: عربی، محل چاپ: عربستان

کتاب فعالیت اسلامی در اروپای شرقی - موانع و آینده به قلم دکتر فهدین عبدالله السحاری رئیس بخش بررسیهای علمی دانشگاه اسلامی محمد بن سعود به همت اداره فرهنگ و نشر این دانشگاه در ۷۸ صفحه منتشر شده است.

نویسنده کتاب در حد توان و اطلاعات خود پیرامون اوضاع مسلمانان اروپای شرقی و موانع موجود بر سر راه فعالیت‌های اسلامی در آن منطقه توضیحاتی ارائه داده و سعی در ترسیم استراتژی بازگشت حیاتی اسلامی به اروپای شرقی نموده است.

هنگام بررسی کتاب مذکور، نکاتی درباره ناشر، یعنی دانشگاه اسلامی محمد بن سعود به نظر می‌رسد که قابل ذکر است:

این دانشگاه در ریاض واقع است و علاوه بر دانشجویان سعودی، ۵۵۴ دانشجو از ۶۰ کشور جهان را پذیراست؛ این دانشگاه در اغلب کشورهای اسلامی مؤسساتی جهت تعلیم علوم اسلامی و زبان عربی دایر نموده است و پس از فروپاشی کمونیسم، دوره‌ای خاص تحت عنوان «علوم شریعت» برای مسلمین یوگسلاوی در شهر سارایوو برپا داشته و در پی آن سهم به سزایی نیز در تنظیم اولین کنگره مسلمانان اروپای شرقی و اجرای پیشنهادات این کنگره به عهده داشته است.

## پرتویی از نهج البلاغه

با نقل منابع و تطبیق با روایات مأخذ دیگر  
مترجم و ویراستار: دکتر سید محمد مهدی جعفری  
با استفاده از ترجمه: آیت‌الله سید محمود طالقانی  
ناشر: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی  
چاپ اول: پاییز ۱۳۷۲

آقای دکتر جعفری در مقدمه کتاب می‌نویسند وجه تسمیه این کتاب به پرتویی از نهج البلاغه همانا الهامی است که از اثر بسیار پرارزش آیت‌الله طالقانی تفسیر شگفت و زنده و ژرف قرآن پرتویی از قرآن بر من تافت بدان امید که از کتاب علی (ع) نیز که خود نخستین تفسیر قرآن است پرتوهایی بر ما بتابد.

## پرداشستی از جامعه و سنن اجتماعی در قرآن

نویسنده: محمد جعفر نجفی علمی  
ناشر: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی  
زمستان ۱۳۷۱

«این نوشته بررسی کوتاهی است از برخی آیات قرآنی که به جامعه و سننهای الهی و قوانین اجتماعی و تاریخی ناظر است.»

به نظر مؤلف گرامی «اگر واقعیت‌های اجتماعی و حل مسایل مربوط به آن را در منابع غنی خود بالاخص قرآن کریم که اساس دین و کتاب وحی است (از طریق صحیح ان) جستجو نکنیم؛ مسلمین ممکن است آنها را از منابع مشکوک و احياناً استعماری و کفرآمیز (همانگونه که تا به حال کم و بیش صورت گرفته) گرفته و به جهالت مرکب و انحراف کشیده شوند.»

کتاب مخصوصاً برای دفع بعضی تفسیرهای جعلی و ناروای دین که در این ایام نیز شایع است مفید تواند بود.

اثر حکیم متاله حاج ملا هادی سبزواری  
تحقیق: دکتر نجفقلی حبیبی  
چاپ اول: ۱۳۷۲  
۲۷۶ صفحه، ۲۰۰۰ ریال  
سازمان چاپ و انتشارات دانشگاه تهران

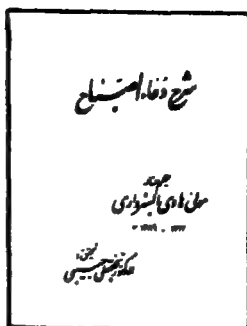
این کتاب، دومین اثر حکیم سبزواری، پس از کتاب مفصل شرح الاسماء در باب شرح دعاهای مأثور است. سبزواری در هفده رمضان ۱۲۶۷ ق آن را به پایان برده است و خود بر آن حاشیه نوشته است.

حکیم سبزواری، در این کتاب، دعای صباح را به فقراتی تقسیم کرده است و در شرح هر فقره معمولاً به نکات ادبی بخصوص از لحاظ لغوی و معانی و بیان و بدیع توجه خاص می‌کند و سپس به شرح ظاهر عبادت و آنگاه اغلب به تأویل و باطن عبادت می‌پردازد.

حکیم سبزواری به تناسب فقرات دعا، مسائل و موضوعات فلسفی و کلامی و عرفانی را طرح می‌کند و با استفاده از آیات و روایات و اشعار فارسی و عربی و کلمات و عبارات بزرگان به بحث و نقد آراء می‌پردازد و در این کتاب نیز مثل شرح الاسماء بیش از کتب درسی مثل شرح منظومه منطق و حکمت، مجال بحث و تحقیق و نقد نظریات و تقرض به آراء دیگران دارد و با وجود این، چون بنای خود را در این کتاب به اختصار گذاشته است - هر چند در مواردی این بنا را بر هم می‌ریزد - خواننده را برای اطلاعات بیشتر به کتاب شرح الاسماء ارجاع می‌دهد.

مهمترین مباحث فلسفی و کلامی و عرفانی که در این کتاب به آنها پرداخته است، عبارت است از: مباحث مربوط به فلک (فقره ۵)، راههای خداشناسی (فقره ۷)، اقسام اتحاد و مجانست و تنزه حق تعالی از آن (فقره ۸)، کیف و اقسام آن (فقره ۹)، خواطر (فقره ۱۰)، اتحاد عاقل و معقول (فقره ۱۰)، رؤیت خداوند از نظر معتزله و اشاعره (فقره ۱۱)، علم حق تعالی به خود و به ماسوی (فقره ۱۲)، ربط حادث به قدیم (فقره ۱۶)، عصمت انبیاء (فقره ۲۰)، فتح

اثر حکیم متاله حاج ملاهادی سبزواری  
تصحیح و تحقیق: دکتر نجفقلی حبیبی  
چاپ اول: ۱۳۷۲  
۹۰۳ صفحه، ۶۰۰۰ ریال  
سازمان چاپ و انتشارات دانشگاه تهران



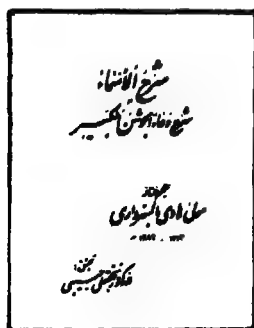
«شرح الاسماء یا شرح دعای جوشن کبیر» مهمترین اثر تحقیقی حکیم متاله حاج ملاهادی سبزواریست. حکیم سبزواری در این کتاب بمناسبت فقرات دعای جوشن کبیر مسائل مختلف فلسفی، کلامی و عرفانی را با استفاده از آیات و احادیث بدقت مورد بررسی قرار داده است. این شرح، تعلیقات و حواشی عمیقی نیز دارد که از آن خود حکیم سبزواریست.

این کتاب قبلاً دوبار بصورت چاپ سنگی با حواشی شارح طبع شده است و چون مورد استقبال اهل فضل بوده است، مکرر چاپ افست شده است. و اکنون برای اولین بار پس از تصحیح از روی نسخ معتبر بصورتی منقح و با چاپ عالی، همراه با فهرستهای مختلف و نقل بسیاری از مأخذ و حواشی و تعلیقات حکیم سبزواری در دسترس اهل فضل قرار گرفته است.

از نکات قابل توجه این است که در چاپ جدید، متن دعای جوشن کبیر از روی نسخ معتبر از جمله نسخه تصحیح شده فیلسوف عظیم‌الشان میرداماد مقابله و تصحیح شده است.

(فقره ۲۱)، نفس و اطلاعات آن (فقره ۲۸)، ملائکه و جن و شیطان (فقره ۲۸)، کشف و اقسام آن (فقره ۲۸)، گناه (فقره ۳۰)، مغالطات (موازین شیطان و اشاره‌ای به موازین رحمان) (فقره ۳۱)، فقر و معانی آن (فقره ۳۹)، اراده و مشیت (فقره ۴۵)، قدرت از نظر متکلمان و حکیمان (فقره ۴۹)، خیر و شر (فقره ۵۱)، عمومیت قدرت خداوند (فقره ۵۲)، فرق نور حسی و نور وجود (فقره ۶۲)، غایت و غرض از ایجاد (فقره ۶۲)، وعاء موجودات و بقاء زمانی و دهری و سرمدی (فقره ۶۷) و موت و فناء (فقره ۶۸). کیفیت ورود و خروج مؤلف نسبت به مطالب مذکور، تقریباً نزدیک به شرح الاسماء است و گذشته از بعضی اختلافات، می‌توان گفت در بسیاری موارد آنچه در این کتاب آمده است مختصر شرح الاسماء است.

سبزواری در این کتاب نیز که از آخرین تألیفات اوست، از نظر مشی کلمی و خط فکری، در مسیر حکمت متعالیه صدرالمآلهین حرکت می‌کند. او یک پیرو صرف نیست بلکه یک حکیم صاحب رأی و مستقل است.



نويستنده : على اكبر ضيائى

ناشر: دارالروضة، بيروت ١٩٩١م،

٢٠٣ ص (به عربى و انگليسى).

مولف درمقدمه اين كتاب مى گويد سالها پيش كه درباره مسائل اعتقادى و كلامى تحقيق مى کرده است، با دهها گروه آشنا شده و علاقه پژوهش درباره اين فرق، وي را واداشته است كه به بررسى درباره منابع اصلى اين فرق بپردازد و از آنجايى كه آثار كلامى و كتب فرق عرصه تاخت و تاز صاحبان فرق مختلف و رد و محكوم كردن و يا تكفير ديگر فرق بود، تناقضات و يا اختلافات بسيارى در گفتار فرق شناسان و متكلمان و مورخان مشاهده کرده و همين امر او را واداشته تا به تحقيقى گسترده درباره منابع فرق اسلامى همت گمارد و چون زمينه بحث بسيار گسترده بود، مولف تصميم بر آن گرفت كه تنها گروههاى را در حيطه كارش قرار دهد كه در جهان كنونى وجود داشته، از اهميت بحث برخوردار باشند. بر انديشمندان پنهان نيست كه شناخت منابع فرق اسلامى به همراه پژوهشى ميدانى در ميان طرفداران اين فرق، دانش پژوهان را بينشى روشن و به دور از تعصب بخشيده، زمينه تحقيق بى طرفانه را براى خواستاران تحقيقات فرق شناسى آماده مى سازد.

نگارنده به علت اهميت بحث درباره فرق شيعه و مخصوصاً فرقى كه در طول تاريخ گمنام بوده و در معرض هجوم مخالفان و تكفير انسان قرار مى گرفتند پژوهش پيرامون فرقه نصيريه را شروع كرد، فرقه اى دوازده امامى شيعى كه طرفداران آن به غلاطه معروف بودند و در زمان استعمار فرانسه در سالهاى ١٩١٨ تا ١٩٤٨م در سوريه به علويان شهرت يافتند.

گرچه مستشرق فرانسوى لويى ماسينيون مقاله اى مختصر درباره معرفى آثار اين فرقه در كتاب خود به نام

Oferaminora در سال ١٩٤٣ نگاشت و دكتر عبدالرحمن بدوى آن را در كتاب مذهب الاسلاميين، جلد دوم به زبان عربى ترجمه نمود، ولى مؤلف كتاب فهرس مصادر الفرق الاسلاميه با حضور در ميان طرفداران اين فرق منابع پيشمارى را كه اكثر آنها خطى است معرفى کرده و اشتباهات ماسينيون را تصحيح نموده و جديدترين تحقيقات درباره اين فرقه را به سبك كتابشناسى علمى به زبانهاى مختلف معرفى کرده است. تدوين چنين مجموعه اى مى تواند اولين گام براى شناخت صحيح اين فرق در گوشه و كنار اين جهان پهناور باشد.

المجلد الثانى: المصادر الدرزيه،

بيروت، دارالروضة، ١٩٩٢م

١٨٩ ص + 35٢ (به عربى و انگليسى)

جلد دوم اين فهرست به شناسايى منابع دروز در كتابخانه هاى جهان و نيز آثار چاپى و خطى قديم و جديد اين فرقه اختصاص داده شده است. مولف در مقدمه كتاب خود مى گويد: اين فرقه كه از اهميت بسزايى در صحنه سياسى و فرهنگى لبنان برخوردار است، از جمله فرق شيعه به شمار مى آيد كه از ٤٠٨ هـ / ١٠١٨م در عهد الحاكم بامرالله فاطمى از اسماعيليه جدا شد و تشكيلات دينى باطنى و سرى به خود گرفت. اولين پشتتاز پژوهش درباره اين فرقه شخصى فرانسوى به نام سيلوستردى ساسى است كه در سال ١٨٣٨ كتابى به نام *Exposé de la Religion des Druzes* به رشته تحرير درآورد و سپس ديگر خاورشناسان كه گاه نوشته هايشان از اغراض سياسى نيز به دور نبود به تحقيق در اين باره پرداختند و چون آنان از حقيقت تعاليم اين فرقه بى اطلاع بودند و اگر به طريقي نيز به يكى از آثار دروز دست مى يافتند به سليقه خويش آن را تفسير و تاويل مى كردند، همين امر سبب گرديد تا سياستمداران غرب و نويسندگان مغرض از اين شكاف ديرينه بين اين فرقه و دين فرق استفاده کرده به اختلافات مذهبي دامن زنند

و صف طرفداران اين فرقه را از ديگر مذاهب جدا سازند. مؤلف همچنين درمقدمه كتاب به تاريخچه تشكيل اين فرقه اشاره کرده است. در قسمت اول كتاب ٧٠٧ مأخذ به زبان عربى و در قسمت دوم ١٠٦ مأخذ به زبانهاى انگليسى و فرانسوى و آلمانى معرفى شده است. مولف براى استفاده بيشتر دانش پژوهان به مقدمه به زبان فرانسوى و انگليسى نيز آورده است. زهرا كدخدائى

طلوع رستاخيز

(دوران اصلاحات اميركبير)

نويستنده: ا. بهداد

چاپ اول: بى تاريخ

١٢٨ صفحه، ١٧٠٠ ريال

ناشر: مؤلف

نويستنده كوشيده است با التفات بكتب و آثار و اسناد درباب اميركبير «تحليلى نو و علمى بدست دهد و چهره ميرزاتقى خان اميركبير را ... آنچنان كه در زندگى واقعى بود ترسيم كند.» (ص ٥)

مؤلف كتاب چنانكه گذشته گان ما نيز تاريخ را مایه عبرت دانسته، با چنين وجهه نظرى بتاريخ و احوال اسلاف خود مى نگريستند؛ با كيش پرستش شخصيت موافق نيست و امير را مانند هرانسانى جايز الخطا دانسته، كم شيده است نكات قوت و ضعف او را دريابد و ارزايى دقيقى از آنها بنمايد.



قاری

## تورقی در کتب تاریخ فلسفه اسلامی

همه مورخان تاریخ فلسفه اذعان کرده‌اند که از راه تاریخ فلسفه نمی‌توان به معرفت فلسفی کماهو حقّه نائل شد. آنچه از این رهگذر نصیب معرفت‌جو می‌شود آشنایی با خصوصیات روحی و اخلاقی و جزئیات زندگانی فلاسفه است، که این نیز کم بهره‌ای نیست. برای رسیدن به درک فلسفی باید به مطالعه دقیق و عمیق آثار فیلسوفان برجسته پرداخت که «آن آثار هم تدلّ علیهم». به تعبیر کانت: «فلسفه، آموختن اندیشه‌ها نیست، آموختن اندیشیدن است».

کتب تاریخ فلسفه اسلامی وضع آشفته‌ای دارد. اولاً تحقیقات قابل اعتماد در این باره بسیار نادر است و اگر هم کتب درخور توجهی پیدا شود، از نظر وسعت تحقیق کامل نیست. ثانیاً کتابهایی که درخصوص تاریخ فلسفه نوشته شده غالباً متعلق به محققان غربی است. غربیان نیز عمدتاً فلسفه اسلامی را با این‌رشد خاتمه یافته می‌پندارند، حال آنکه اهل فن بخوبی می‌دانند که فلسفه اسلامی (حکمت مشاء) دو شاخه برجسته دارد: شاخه شرقی آن فلسفه ابن سیناست و شاخه غربی آن که از بعضی جهات مؤثرتر از شاخه شرقی است، فلسفه ابن رشد اندلسی است. بعد از ابن رشد هم متفکران بزرگ دیگری در شرق اسلامی ظهور کردند و بر عمق و غنای فلسفه اسلامی افزودند.

در قدیم رسم براین بود که اطلاع از آراء و افکار فلاسفه را از کتب طبقات کسب می‌کردند، مثل اخبارالعلماء باخبارالحکماء اثر «ابن قفطی»، طبقات الاطباء و الحکماء

اثر «ابن جلیجل» و مقالات الاسلامیین اثر ابوالحسن اشعری و ... پرواضح است که این کتابها چندان راهگشا نبود زیرا محقق می‌بایست مجموعه‌ای از علوم را همراه با شرح احوال علماء مطالعه کند تا به برخی مسائل موردنظر خویش دست پیدا کند.

مسلمین تاریخ فلسفه اسلامی به شیوه جدید را وامدار اروپائیان هستند.<sup>۱</sup> نخستین اثر در این زمینه «تحقیق انتقادی درباب فلسفه ارسطو» نوشته «آمابل ژوردن» است که به ترجمه آثار ارسطو اختصاص دارد و ما در بخش دوم این مقاله بدان خواهیم پرداخت. ژوردن این کتاب را در سال ۱۸۱۹ نوشته است. بعد از آن، کتابی تحت عنوان ابن رشد و مکتب او نوشته «ارنست رنان» در پاریس به چاپ رسید (۶۹-۱۸۵۲). این کتاب که در بین اعراب با عنوان ابن رشد و رشدیین معروف شده است حاوی نکات بسیار مهمی است، اما عیب عمده‌اش آن است که مؤلف کتاب، مانند سایر پژوهشگران غربی، فلسفه اسلامی را با ابن‌رشد خاتمه یافته تلقی می‌کند.

در سال ۱۸۵۹ کتابی تحت عنوان فلسفه یهودی و عربی<sup>۲</sup> اثر «سلیمان مونک» منتشر شد. بعضی شروحی که مونک بر آثار فلاسفه، از جمله خلاصه تفسیرالموحد ابن باجه، نگاشته مبین اطلاعات فراوان او در این زمینه است. اما کتاب مذکور در واقع پژوهشی مقایسه‌ای یا تطبیقی درخصوص فلسفه اسلامی و یهودی است.

درآمدی بر فلسفه اسلامی در قرون وسطی اثری جدی متعلق به پروفیسور اولیور لیمن است که فلسفه اسلامی را نه از

جهات تاریخی، بلکه من حیث فلسفه مورد بررسی نقادانه قرار داده است. این کتاب دو بخش، و هر بخش سه فصل دارد.

تاریخ فلسفه اسلامی اثر دیگری است که توسط «ت. ج. دی بور»، استاد دانشگاه آستردام، به زبان آلمانی نوشته شد و در سال ۱۹۰۳ به زبان انگلیسی ترجمه گردید. بعدها این کتاب به وسیله «محمد عبدالهادی ابوریذ» به عربی ترجمه شد (۴۰-۱۹۳۸). کتاب دی بور سالها تنها تاریخ معتبر فلسفه اسلامی انگاشته می‌شد. کتاب تفکر اسلامی و پایگاه آن در تاریخ، اثر «اولیری»، در سال ۱۹۲۲ به طبع رسید. کتاب دیگری نیز از این نویسنده تحت عنوان «انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی» منتشر شد که اوایل ظهور فلسفه اسلامی را دربر می‌گرفت. این کتاب هم به فارسی ترجمه شده است.<sup>۳</sup>

فلسفه اسپانیای اسلامی اثر محقق اسپانیایی «کروث ارناوندت»، چاپ سال ۱۹۵۷، اثر دیگری است که پیرامون فلسفه اسلامی نوشته شده است. ولی چنان که از نام کتاب برمی‌آید، این اثر به بررسی فلسفه اسلامی در اندلس می‌پردازد، گرچه گهگاه به فلسفه و مکاتب فلسفی شرق نیز اشاراتی دارد.

تاریخ فلسفه در اسلام<sup>۴</sup> اثر دیگری است که توسط «محمدمیان شریف» در چهار جلد گردآوری شده و در سال ۱۹۶۴ به طبع رسیده است. این اثر که به همت نشر دانشگاهی به فارسی ترجمه و چاپ شده است، از منظر تنوع موضوع حائز اهمیت بوده و مفصل‌ترین اثری است که در



ابن سینا

## \* غریبان نیز عمدتاً فلسفه اسلامی را با ابن رشد خاتمه یافته می‌پندارند، حال آنکه اهل فن بخوبی می‌دانند که فلسفه اسلامی (حکمت مشاء) دو شاخه برجسته دارد.

«حنالفاخوری» و «خلیل الجری»، ذیل عنوان تاریخ فلسفه در جهان اسلامی نگاشته‌اند. این اثر مشتمل بر دو جلد است و «دکتر عبدالحمید آیتی» آن را به زبان فارسی ترجمه کرده است. مؤلفان این اثر نیز برآنند که فلسفه اسلامی با ابن رشد خاتمه یافته است. فی‌المثل از شیخ اشراق حتی نامی به میان نیامده و جای بسیاری از مباحث و موضوعات مهم فلسفه اسلامی در این کتاب خالی است، گرچه توضیحات مفید آقای محمدرضا حکیمی در آخر کتاب قدری از این خلاء کاسته است. مؤلفان کتاب در پاره‌ای موارد شیوه‌ای تطبیقی اتخاذ نموده و برای مثال الکندی یا خزالی را با دکارت و فارابی را با افلاطون قیاس کرده‌اند.

از جمله آثار دیگر پژوهشگران عرب می‌توان به تاریخ فلاسفة الاسلام من المشرق الى المغرب نوشته «محمد لطفی جمعه» (چاپ قاهره، سال ۱۳۳۵ ه. ق.)، تمهید لتاریخ الفلاسفة الاسلامیه اثر «شیخ مصطفی عبدالرزاق» (قاهره، چاپ دوم ۱۳۷۹ ه.) و نیز اثر الفلاسفة العربیه فی الفلسفة الاروییه نوشته «دکتر عمر فروخ» (بیروت، چاپ دوم ۱۳۷۱ ه.) اشاره کرد. روشن است که پژوهشگران عرب بیشتر مایلند، بلکه مصرّ هستند که فلسفه اسلامی را عربی بدانند. دکتر عمر فروخ کتاب دیگری نیز تحت عنوان هبیره العرب فی العلم و الفلسفه نگاشته است که چاپ سوم آن در سال ۱۳۸۹ ه. ق. در بیروت انتشار یافته است. همچنین باید به کتاب فلاسفة الاسلام فی الغرب العربی نوشته

افتاد، دو سرزمینی که بحق «وطن فلاسفه و شاعران» می‌نامید.<sup>۷</sup> جلد اول تاریخ فلسفه اسلامی که توسط مرحوم اسدالله مبشری به فارسی ترجمه شده به بررسی تاریخ فلسفه تا ابن رشد اختصاص دارد. در جلد دوم این اثر که دکتر سید جواد طباطبایی آن را به فارسی ترجمه کرده است، کربن به بررسی زندگانی و آراء چند فیلسوف برجسته آذربایجانی پرداخته است. بیشترین حجم تحقیقات کربن به شیخ اشراق و ملاصدرای شیرازی اختصاص دارد.

پژوهشگران غربی کتب بسیاری درخصوص فلسفه و تاریخ فلسفه اسلامی نگاشته‌اند که از آن میان به ذکر آثار زیر اکتفا می‌شود: «فلسفه اسلامی و جایگاه آن در تفکر بشر» نوشته «ریچارد والتز» که تحت عنوان الفلسفة الاسلامیه و مرکزها فی التفكير الانسانی به زبانی عربی ترجمه شده است.

تاریخ فلسفه در اسلام اثر دیگری است نوشته «آدام متز» که محمد عبدالهادی ابوریثه آن را به زبان عربی برگردانده است. آدام متز کتاب دیگری نیز تحت عنوان «تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری» نگاشته است.

نویسندگان عرب نیز آثار خوبی در این زمینه منتشر کرده‌اند، از جمله تاریخ الفلسفة القریبه الاسلامیه اثر «عبدالشمالی» و من افلاطون الى ابن سینا نوشته جمیل صلیبا (دمشق ۱۹۳۵)؛ اما اثری که بیش از همه جلب توجه می‌کند اثری است که نویسندگان عرب مسیحی،

مورد تاریخ فلسفه اسلامی نگاشته شده است. اثر مذکور به لحاظ اینکه توسط نویسندگان مختلفی نوشته شده، فاقد وحدت نظر و هماهنگی نوشتاری است و این امر بالطبع در ترجمه نیز انعکاس یافته است. به علاوه، برخی از فصول کتاب تکراری به نظر می‌رسد. اما به هر تقدیر، این اثر به نوعی دائرةالمعارف فلسفی - البته ناقص - شباهت دارد و به اعتقاد نگارنده، یکی از دو اثر خوبی است که در اختیار فارسی زبانان قرار دارد - اثر دوم متعلق به «حنالفاخوری» و «خلیل الجری» است.

تاریخ فلسفه اسلامی اثر «هانری کربن» نیز در سال ۱۹۶۴ انتشار یافته است. درباره کربن مقاله‌ای مستقل باید نوشت. (خواننده علاقمند را ارجاع می‌دهیم به کتاب دکتر داریوش شایگان تحت عنوان هانری کربن - آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی<sup>۸</sup>).

او منصف‌ترین، معنوی‌ترین، با فضیلت‌ترین و روشمندترین متفکر مستشرق در میان غریبان بوده و در شناساندن تمدن و فرهنگ ایرانی در غرب سهم عمده‌ای داشته است.<sup>۹</sup> وی به تعبیر علامه طباطبایی «اسلام شناس منحصر به فردی در مغرب زمین بوده است». دکتر جواد طباطبایی درباره کربن چنین می‌نویسد: «اینکه کربن را فیلسوف «ایران شناس» فرانسوی می‌نامیم صرفاً از باب مسامحه است زیرا که وی نه ایران شناس به معنای متداول و مبتذل کلمه بود و نه فرانسوی، مگر به اعتبار تولّد ظاهری و جسمانی؛ ولادت روحانی وی نخست در آلمان و سپس در ایران اتفاق





شرقی

## • بعد از ابن رشد هم متفکران بزرگ دیگری در شرق اسلامی ظهور کردند و بر عمق و غنای فلسفه اسلامی افزودند.

کتاب اخیر با وجود کثرت منابع آن و وسعت تحقیقات مؤلف، چیز جدیدی در این زمینه به دست نمی‌دهد و صرفاً خواننده را به طور اجمال با فرهنگ فلسفی ایران‌آشنایی‌سازد، و به هر تقدیر به مثابه یک کتاب مرجع (رفرانس) چندان معتبر نیست.

### مسعود ربیعی آستانه

اسلامی دانشگاه جرج تاون واشنگتن است. یکی از مهمترین آثار او نظریه کسب در اسلام است که در سال ۱۹۵۸ به زبان انگلیسی منتشر شد. از او کتابهای ارسطو و ابن باجه و مطالعاتی در اندیشه اسلامی نیز به زبان عربی انتشار یافته است. مهمترین کتاب او تاریخ فلسفه اسلامی است.<sup>۱۲</sup> کتاب ماجد فخری دارای دوازده فصل به شرح زیر است:

۱. میراث یونان، اسکندریه و شرق
۲. تنشهای سیاسی و مذهبی
۳. آغاز تألیفات سیستماتیک فلسفی در قرن سوم هجری
۴. سیر تحولی فلسفه نو افلاطونی اسلامی
۵. نوفاغوریان و همه پسند کردن علوم فلسفی
۶. اشاعه فرهنگ فلسفی در قرن چهارم
۷. کنشهای متقابل فلسفه و شریعت
۸. پیدایش و سیر عرفان اسلامی (تصوف)
۹. میان پرده عربی اسپانیایی و تجدید حیات حکمت مشاء
۱۰. سیر فلسفه پس از ابن سینا
۱۱. واکنش کلامی و احیاء علم کلام
۱۲. گرایشهای جدید و معاصر<sup>۱۳</sup>

و اما سهم پژوهشگران فارسی زبان در این زمینه بسیار ناچیز است و تعداد آثارى که مستقیماً به تاریخ فلسفه اسلامی پرداخته‌اند از دو کتاب فزاینده‌تر نمی‌رود: تاریخ علوم عقلی نوشته «دکتر ذبیح‌الله صفا»، دانشگاه تهران، ۱۳۳۱ ه.ش. تاریخ فلاسفه ایرانی از آغاز اسلام تا امروز نوشته «دکتر علی‌اصغر حلبی»، انتشارات زوآر، ۱۳۶۱ ه.ش.

جمعی از محققان (از انتشارات «جمعی بنیاس الفکر»، قتلان) و فلاسفه الشیعه اثر «شیخ عبدالله نعمه» (دار مکتبه الحیاء، بیروت) اشاره کنیم. کتاب اخیر توسط مرحوم «سید جعفر غضبان» به زبان فارسی ترجمه شده است و چنان که از عنوان آن برمی‌آید تنها به تحقیق در احوال و آثار فلاسفه شیعه، از جمله حاج ملاهادی سبزواری، ملاصدرا، احسانی، لاهیجی و شیخ مفید، پرداخته است.

فلسفه معتزله اثر «البیر نصری ادیب» (اسکندریه، ۱۹۵۰)، فی‌الفلسفه الاسلامیه، منهج و تطبیقه نوشته «دکتر محمد ابراهیم مذکور» (قاهره، ۱۹۴۷) و مناهج البحث عند مفکری الاسلام و اکتشافات المنهج العلمی فی العالم الاسلامی اثر «دکتر علی سامی» (مصر، ۱۹۶۵) در زمره کتبی قرار دارند که در زمینه فلسفه و تاریخ فلسفه اسلامی نگاشته شده‌اند. فلسفه تطبیقی کتاب دیگری است که به مطالعه تطبیقی فلسفه اسلامی اختصاص دارد. و اما تاریخ فلسفه اسلامی<sup>۱۴</sup> یکی از آثار مهمی است که توسط محقق لبنانی، «ماجد فخری»، به زبان انگلیسی نوشته شده و در سال ۱۹۷۰ انتشار یافته است. این کتاب در سال ۱۹۸۳ با تجدیدنظر و اضافاتی دوباره به طبع رسید. آقای کامران فانی در خصوص ماجد فخری چنین می‌نویسد: «او محقق لبنانی است که در دانشگاه بیروت و دانشگاه ادینبورگ درس خوانده و دکترای فلسفه را اخذ کرده است. در لبنان و انگلستان و آمریکا فلسفه تدریس می‌کند و اینک رئیس بخش فلسفه دانشگاه بیروت و استاد فلسفه

### یادداشتها و توضیحات:

۱. مقاله تاریخ فلسفه اسلامی، کامران فانی، نشر دانش، سال پنجم، شماره دوم، بهمن و اسفند ۱۳۶۳.



ملا محمدی سبزواری

و اسفند سال ۱۳۶۳، صفحه ۲۵) رجوع شود.  
۱۳. مأخذ پیشین.

رجوع کنید به:  
- السهروردی تألیف «سامی الکبالی»، قاهره، ۱۹۵۵.

- حی بن یقظان لابن سینا و ابن طفیل و السهروردی تألیف «دکتر احمد امین»، قاهره، ۱۹۵۲.

- فی الفلسفة الاسلامیه تألیف «دکتر محمد ابراهیم مذکور»، قاهره، ۱۹۴۷.

- اصول الفلسفة الاشراقیه نوشته «دکتر محمد علی ابوریان»، قاهره، ۱۹۵۲. دکتر ابوریان که استاد دانشگاه اسکندریه است در معرفی سهروردی می‌گوید: «هو الحکیم الفیلسوف الاشراقی الحلبي». جایی که فلسفه اسلامی، عربی خوانده می‌شود تمجیبی ندارد که شیخ اشراق اهل حلب قلمداد گردد. ر.ک. مقدمه دکتر ابوریان بر «هیاکل النور».

۹. تاریخ فلسفه در جهان اسلام، حنا الفاخوری و خلیل الجبر، جلد ۲، صفحه ۵۲۶.

۱۰. گفتار احمد امین مصری در کتاب خود «زعماء الاصلاح فی عصر الحديث».

11. A HISTORY OF ISLAMIC PHILOSOPHY BY MAJID FAKHRY. SECOND EDITION. LONDON, NEWYORK LONGMAN AND COLUMBIA UNIVERSITY PRESS, XXIV, 394P.

۱۲. مقاله تاریخ فلسفه اسلامی، کامران فانی. بیشتر اطلاعات ما در خصوص مآخذ فخری و تاریخ فلسفه اسلامی او از این مقاله اخذ شده زیرا کتاب مذکور هنوز به فارسی ترجمه نشده است. همچنین به مقاله دیگر کامران فانی تحت عنوان «تاریخ‌نگاری در فلسفه» (نشر دانش، سال سوم، شماره دوم، بهمن

نگارنده در برخی قسمتهای مقاله خود از نوشته ایشان بهره گرفته است.

2. MUNK, MELANGES DE PHILOSOPHIE. JUIVE ET ARABE

۳. مقاله تاریخ فلسفه اسلامی

4. A HISTORY OF MUSLIM PHILOSOPHY

5. DARYUSH SHAYEGAN, HENRY CORBIN, LATOPOGRAPHIE SPIRITUELLE DE L'ISLAM IRANIEN, EDITIONS DE LA DIFFERENCE, PARIS, 1990.

این کتاب توسط باقر پرهام به فارسی ترجمه شده است.

۶. فهرست مختصر تألیفات کرین به قرار زیر است:

- فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی  
- تاریخ فلسفه اسلامی (۲ جلد)

- تصحیح و تعلیقات «عبدالعاشقین» اثر شیخ روزبهان، با همکاری دکتر معین

- تصحیح «حکمة الاشراق» سهروردی

- مجموعه «گنجینه نوشته‌های ایرانی» بالغ بر ۲۰ جلد

- «ارض ملکوت: کالبد انسان در روز رستاخیز، از ایران مزدایی تا ایران شیمی»، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، تهران ۱۳۵۵

۷. مقاله‌ای درباره یادنامه فرانسوی هانری کرین، دکتر سیدجواد طباطبایی، نشر دانش، سال پنجم، شماره سوم، فروردین و اردیبهشت ۱۳۶۲.

۸. در کتاب تاریخ فلسفه در جهان اسلام از حکمت صدرایی و شیخ اشراق ابدأ سخنی به میان نیامده است. فقط در صفحه ۵۰۴ جلد دوم، نام شیخ اشراق در حاشیه ذکر شده است. البته پژوهشگران عرب در مورد شیخ اشراق تحقیقاتی دارند. از جمله

recovered by Muslims, until they do what they do in a beautiful manner as established by principles laid down by God and the nature of things, there can be no revival of any culture and civilization that deserves the name "Islamic."

### Notes:

1. Wolfgang Sachs (ed.). *The Development Dictionary* (London: Zed Books, 1992).
2. Ibid., p. 9.
3. Ibid.
4. Ibid., p. 10.
5. Ibid., pp. 11-12.
6. J. Bottum, "Christians and Postmoderns," *First Things*, No. 40, Feb. 1994, p. 29.
7. The underlying issue in talk of development is the desire for power and control. Perhaps, in the modern world, there is no escape from this desire. Perhaps countries must have power in order to preserve their own identities. But this does not mean that we should then say that power is good and that the Koran urges Muslims to establish modern nation states on the basis of an ideology of power. It does not mean that we can ignore the theological implications of claiming for oneself or for a country or for any contemporary organization an attribute that belongs by right only to God. And this of course is why such conferences as this are held: Muslims instinctively understand that the wish to establish dominating control over others is not necessarily sanctioned by God--quite the contrary. One must face a fundamental issue, and that is whether or not it is possible to have a modern political entity that is "Islamic." Not, I think, if we take the adjectives modern and Islamic seriously. As long as we define them loosely, however, then various degrees of compromise are possible. But it is incumbent upon Muslims to know that they are compromising and that God is not necessarily pleased with those compromises.
8. Jeffrey Burke Satinover, "Psychology and the Abolition of Meaning," *First Things*, No. 40, Feb. 1994, p. 15.
9. New York: Free Press, 1992.
10. Saul, p. 178.
11. Satinover, p. 16.
12. Saul, p. 122.
13. Saul, p. 110.
14. Ibid., p. 111.
15. Saul, p. 315.
16. Saul, p. 512.
17. On the popular level, meaning is provided for great masses of modern people by the ritual dramas of television. As Saul remarks, "The most accurate context in which to place television programming is that of general religious ritual...Television--both drama and public affairs--consists largely of stylized popular mythology" (Saul, p. 454). For a thorough critique of the mind-destroying power of television, see J. Mander, *Four Arguments for the Elimination of Television*, New York, 1976.

of Islam. The Prophet cited it as one of the three basic components of religion, along with *islām* and *īmān*. The Koran establishes *ihsān* as a divine attribute and praises *ihsān* in those human beings who possess it, the *muhsinīn*. Note that of sixteen Koranic verses that tell us which people God love, five mention the *muhsinīn*. (In three God is said to love the *muttaqīn*, in two the *mugībīn*, and in six more verses, people defined by various other praiseworthy attributes.) Just as God loves beauty, so also He has a special love for those who do what is beautiful.

The implications of *ihsān* for judging concrete situations in the world is suggested by another hadith that is mentioned in most of the standard sources:

God has prescribed doing what is beautiful for everything. When you kill, do the killing beautifully, and when you slaughter, do the slaughtering beautifully. You should sharpen your blade so that the victim is relieved. The first sentence of this hadith is of special importance, because it sets down a universal rule. Just as God has created the cosmos as beautiful, so also human activity, which must follow the divine model, has to be performed beautifully. Doing what is beautiful has been prescribed for *all* things.

Then the hadith turns to the specific instance which perhaps occasioned the saying in the first place. The Prophet is telling his Companions that the Koran has commanded doing the beautiful. They should not think that acts that are normally considered ugly are in any way excepted. Killing is ordinarily an ugly act, and killing a human being without just cause is sufficient reason to end up in hell. In the same way, slaughtering animals for food is not an act that most people find pleasant and attractive, and with good reason. Nevertheless, God has allowed it, and hence it should be done in the most beautiful way possible.

In the third sentence of the hadith, the prophet gives a specific example of what doing the beautiful involves on this level, where a certain ugliness is inevitable. The knife should be sharp so that the animal's throat can be slit quickly and it will not suffer. Likewise, if it is a question of killing a human being, whether in war or as retaliation, it should be done with a

sharp sword. This command is not unrelated to a large number of prohibitions found in the Shariah concerning war when it must be waged.

In short, doing what is beautiful is mandatory for Muslims in everything they do. The reason for this is obvious as soon as we remember that *ihsān* is to worship God as if you see Him. Every act of a Muslim must be done in service and worship of God. God must be seen in every situation and every act. As soon as people do things while forgetting God, they are doing what is ugly, and God does not love those who do what is ugly. "Doing what is ugly" is not a bad translation for *zulm*, which is traditionally defined as putting something where it does not belong. Thus the Koran tells us that "God does not love the ugly-doers [*alzalīmīn*]" (3:57, 3:140,42:40). In the same way, it says that "God does not love corruption" (2:205) and "God does not love the workers of corruption" (28:77).

In order to do things beautifully and to avoid corruption people must have an understanding of what beauty and wholesomeness are. This understanding does not come easily to rational understanding, because reason works by abstracting and divesting things of their qualities. Seeing beauty is a characteristic of imagination. This is obvious as soon as we think of the beauty of poetry or music, in which the power of producing images is utterly central to the art. The beauty that we see can only be the beauty of God, since "none is beautiful but God." Hence, when imagination sees beauty in things, it is seeing God's beauty. This comes back to what I said earlier: imagination is the faculty that perceives the presence of god. Those who do not see beauty do not see the presence of God, and those who do not understand beauty do not understand how God can be present in things. They do not worship God "as if" they see Him, that is, with the power of imagination.

I will not go any further in drawing conclusions. I think my line of reasoning is clear. Anyone who wishes can follow it through and apply it to numerous concrete situations in the contemporary world. Let me simply state openly what I felt to be the general conclusion that one must reach: Islamic activity in the modern world, at least on the social and political levels, has known little about beauty. Until beauty is

development, let me suggest a single example of a traditional Islamic standard of judgment, one that is easy to apply to the contemporary situation. That is the already mentioned concept of *ihsan*. I would translate this word as "doing what is beautiful." The implication is that things should be done exactly as God wants them to be done, in keeping with divinely revealed norms. And this demands constant awareness of the presence of God. As soon as you forget that God is with you, you will not be doing things as He wants you to do them. Hence, the famous hadith of *ihsan* can be rendered as, "Doing what is beautiful" is that you worship God as if you see Him."

Beauty is a divine attribute. Although this hadith alludes to *hushn* rather than *jamal*, the sense of the two words is close. The dictionaries tell us that *hushn* refers to beauty of the eyes, and *jamal* refers to beauty of the nose. The importance of beauty is suggested by another well-known hadith that employs the word *jamal*: "God is beautiful, and He loves beauty." The principle of *tawhid* allows us to see that this means that all true beauty belongs to God alone, and that anything other than God is not beautiful. Or rather, everything other than God is beautiful only to the extent that it is "wholesome" (*salihi*) and avoids corruption, or only to the extent that it acts as a vehicle for the beauty of God.

Beauty is the name given to the whole category of attributes that are contrasted with the attributes of Majesty. As already mentioned, the divine attributes of beauty, mercy, and gentleness are oriented toward establishing nearness with the creatures. Every beautiful thing is attractive and lovable. The only truly beautiful thing is God, so only God is truly attractive and lovable. To the extent that one recognizes God's beauty, one is drawn toward God. In contrast, to the extent that one sees God's majesty, one falls back away from Him in fear and awe. But majesty is complementary to Beauty, not contradictory. Majesty has a beauty, and beauty has a majesty—especially the divine beauty. Moreover, beauty has the last say, because "God's mercy takes precedence over His wrath." The attributes of beauty and mercy are the fundamental determinants of reality.

The opposite of beauty is ugliness. Ugliness,

of course, is not a divine attribute, nor is it an attribute of God's creation inasmuch as God's commandments are observed. Ugliness is a human attribute that rises up out of ignorance and forgetfulness of God and disobedience toward His commandments.

As an attribute of mercy and nearness, beauty is closely allied with unity, balance, harmony, proportion, equilibrium, and realness. In contrast, majesty has a strong connection with multiplicity, disequilibrium, and distance from God, but this is a distance from God that is worthy and appropriate for God's servant. Beauty's opposite, ugliness, is not worthy. Hence it is intimately connected with everything related to nonexistence, dispersion, dissolution, destruction, corruption, ruin, and evil.

The divine beauty is reflected in the cosmos in revelation, nature, the self, and human productions and institutions. In revelation, beauty is found in the Arabic text of the Koran and in the life and character traits of the Prophet. Beauty is found throughout nature, wherever the hands of human beings have not interfered. Even the grand catastrophes of nature have an awesome beauty. In the human self, beauty is found in noble character traits that reflect the nobility of the prophetic model. In social institutions, beauty is found in interpersonal love and in healthy and wholesome relationships. It is especially obvious in art on all levels—calligraphy, recitation of the Koran and poetry, music, architecture, clothing, carpets, utensils, and so on.

In traditional Islamic civilization, art and artifacts are beautiful as a matter of course, but this is not the case in the modern world. On the contrary, today ugliness has become the rule in human productions, because beauty can only be found through the manifestation of divine qualities, and perception of these qualities is not supported by typically modern knowledge and praxis. Hence the typical artifacts, institutions, character traits, and objects of the modern world are ugly. This is to say that God does not love them, because He loves beauty, not ugliness. It is also to say that they dwell in distance from God, and hence in multiplicity, dispersion, dissolution, disharmony, and corruption.

Let us come back to *ihsan* or "doing what is beautiful." It is of course and essential element

where we are or where we've come from. What's more, he doesn't want to know, because that kind of knowledge hampers his kind of action. Instead he has learned to disguise this inner void in ways which create a false impression of wisdom. (14)

Moreover, all the change done in the name of rationality is done without protest by the public. "The parliamentary systems demand that a government justify its action in public. The scientific community has changed our life more in this century than any parliament, and yet it feels obliged to justify nothing. (15)

The traditional function of myth and imaginal thinking was to allow unity to be seen permeating all levels of the universe, society, and the human soul: God was never absent, and through His presence He was constantly concerned for the welfare of His servants. The traditional function of reason was to prevent *shirk*, or the divinization of lesser realities. If God is present in natural phenomena, there is a danger that some people will identify Him with natural phenomena and lose sight of His incomparability and transcendence. Again we come back to the two eyes of reason and imagination. Things cannot be seen correctly with one eye. God must be seen as both absent and present.

True myths are revealed by God by means of the prophets. They are rooted in *tawhid*, and their function is to allow people to make contact with God in everyday life, in ritual, in nature, and in all things. When there are no longer true myths -- myths rooted in *tawhid* -- there are false myths rooted in *shirk*. People cannot live without myths, because myths provide concrete ways of understanding the meaning of life. Reason can never supply meaning from within itself. "Rational structures, with their enormous accumulations of power, produce no mythology. (16) This helps explain the vast proliferation of false myths in modern society.

On the theoretical level, many of these false myths are connected with science and development. Any idea or ideology that is not rooted in *tawhid* and that supplies a basis for interpreting human thought and activity is a false myth. And the most pervasive and influential of these false myths are the ones that we do not recognize as myths and which determine our

natural and normal ways of thinking about things. These myths grow up largely from the popular perception of science and its promises of utopia. If you want a list of few of them, look again at the amoeba-words that animate the development discussion. But what is of fundamental importance is that all the myths of science and development share one thing in common, and that is ignorance of *tawhid*, or rather denial of *tawhid*, and this can only be *shirk*. (17)

## Beauty

Every civilization has myths that provide the starting point for rational understanding. The traditional myths are revealed by the 124,000 prophets of history with the aim of establishing *tawhid*. Modern myths are based largely on human dreams of a scientific and technological paradise, and they permeate the modern mentality through the omnipresence of the sacred amoeba words. If the discussion is to be carried out in Islamic terms, these words will have to be abandoned.

If Muslims are to remain Muslims and not become second-class Westerners, they have no choice but to return to the resources of their own tradition. There they will find all the standards they need for judging gods and myths. These standards can be summarized in terms of the key technical terms of Islamic discourse as established by the Koran, the Sunnah, and the Islamic intellectual tradition. The importance of the intellectual tradition needs to be stressed. If it is ignored, the central Koranic concepts will be redefined in terms of the modern myths of development, progress, revolution, and social change. Only careful study of how Muslims have always understood the key terms of their own discourse can prevent false assimilations. Without recourse to the intellectual tradition, Islamic terms will themselves be turned into amoeba words that mean what their users want them to mean. They will become slogans employed in order to support an ideology. The world *Islam* itself is not immune, and a look at how it is used by every sort of political and ideological movement in the Islamic world shows that it is often empty of content.

To conclude these very brief and incomplete thoughts on the theological roots of

multiplicity and dispersion--mountains of information that cannot possibly be known by any individual, much less integrated. Rationality has built a new Tower of Babel. Scientists and scholars cannot communicate with each other because they have no common language.

In their concern for establishing God's incomparability, rational theologians abstract God out of the cosmos. Reason functions by dividing, separating, and analyzing. It is essentially reductive, because it takes wholes and explains them in terms of parts. It cannot see wholes, because it divides and analyzes by its very nature. "In its very essence the analytic, scientific method is reductive without limit. Applied to man, it is the universal solvent. (8) What it dissolves is interconnectedness and meaning.

The typical tool of science is mathematics, which eliminates all qualitative distinctions among things, except those that can be described mathematically. These qualitative distinctions are precisely what carries the meaning of the things, that is, their meaning in terms of ultimate principles, that is, *lawhids*. In other words, quantification of understanding drives the divine qualities from created things, because God's names and attributes cannot be described in mathematical terms.

One of the best recent analyses of the results of following an exclusively rational methodology in human affairs is provided by the historian John Ralston Saul in *Voltaire's Bastards: The Dictatorship of Reason in the West*. (9) This broad-ranging study brings out the appalling consequences of making reason the principle upon which to build a civilization. Reason, after all, is simply a method of analysis. It can provide no basis for understanding wholes from within itself. It has no means to perceive the good and the beautiful. It only provides a method for dividing, dissolving, taking apart, and reducing. The good and the beautiful cannot be perceived without a myth, and mythical thinking is beyond the range of reason.

In traditional civilizations, reason had a limited sphere of influence. On the basis of the civilization's founding myth, reason provided a method to differentiate and distinguish between the good and the evil, the beautiful and the ugly. The grand mistake of Voltaire and other

prophets of rationality was not to understand that reason itself cannot supply the principles of good and beauty. Once reason becomes the sole principle of human affairs, it dissolves and destroys.

One of the many results of what Saul calls the "dictatorship of reason" is the modern world's enormously efficient machinery for destruction. This destruction is most obvious on the level of external human existence, where the fruit of rational methods has been the most war-filled century of history. As Saul writes,

It is difficult to think of another era in which individuals have so carefully turned their backs upon the evidence of their own continuing violence by treating each dark event as if it were somehow unexpected--or the last of its kind. And they have done so in the midst of our millenium's most violent century.

Never has savagery so dogged Western civilization and yet...whatever it is that our mythology of scientific discoveries and philosophical arguments so actively pretend about the evolution of society, it is war which has led the way and continues to lead the way in the twentieth century. (10)

On the level of meaning, however, scientific rationality has been even more destructive than on the level of human lives and institutions, because it effectively removes meaning and direction from human endeavors. As a perceptive contemporary psychologist has pointed out, the end point of "all scientific method applied to human behavior...is appalling: the elimination of choice, meaning, and purpose in human existence. (11) The result is that "for the first time in Western history, our most respected institutions are preaching social anarchy. (12)

For the purposes of the experts and technocrats, no harm is done, because they have no concept of what it means to be human or where human beings should be going. As Saul points out, "The technocrat has been actively--indeed, intensely--trained. But by any standard comprehensible within the tradition of Western civilization, he is virtually illiterate. (13) This illiteracy is intentional and willful. "It isn't surprising that the modern manager has difficulty leading steadily in a specific direction over a long period of time. He has no idea

seriously suppose that human beings could hold knowledge without God. 6

In short, because of the triumph of science—knowledge without God, which is knowledge for control and power—few people have questioned whether or not science and the technology that puts it into practice are legitimate in themselves. Those who do question it are ignored because, after all, they have little power, and power rules. (7)

But let us get back to the connections that were just made between two ways of looking at God—as incomparable or distant and as similar or near—and two ways of understanding God—the way of reason and the way of imagination. Modern science and technology are both rooted in rationality, even if imagination plays a certain minor role. Reason operates by analysis and differentiation, that is, by limiting and defining things. If we go back far enough in history, we find that modern science is deeply rooted in the rationalistic theology of Christianity on the one hand, and in the will to control found among magicians and sorcerers on the other hand.

Christian theology, like Kalām, tended to establish distance between God and His creatures. By using abstract language cut off from the concrete concerns of everyday life, theologians contributed to the separation of God from the world. Mainstream Western thought came to be so thoroughly dominated by the perspective of *tanẓih* that eventually God was abstracted completely out of the picture. God in His inaccessible heaven became the exclusive concern of theologians, who were peripheral players in Western thought. And the world became the exclusive concern of the scientists, who established the mainstream of Western intellectual life.

As long as a world view finds God present in the world, in society, and in the human self, God's concerns will be taken into account. In such a world view, people know that they have to observe God's instructions in everything they do, because God can never be absent from them. In practically every world view except that of the post-Christian West, God constantly present with things as well as with people. God makes demands on human beings in respect of the things of the world, and He expects people

to interact with others and even with inanimate objects on the basis of His demands. Failure to do so leads to the corruption not only of society, but also of the natural world. As the Koran puts it, "Corruption has appeared in the land and the sea because of what peoples' hands have earned" (30:41).

Imagination, which is typically voiced in accounts of origins—or in "myth" in the positive sense of this term—reminds people that God and His activity are present in all things. With the eye of imagination, it is not difficult to look at things "as if" God were present. Rationalistic theologies always devalue myth, at least by interpreting it and telling us that it does not mean what it says. Pushed to the extreme, rationalism attempts to eliminate imaginal understanding altogether.

Modern, scientific rationality is much more severe in its attacks on myth and imagination than rationalistic theology. Science presents myth as superstition. To the extent that scientific rationality dominates over a world view, the religious imagination is no longer able to find God in the world or in the self. Hence the world and the self become devoid of God. Decisions about the world and the self are left not to God, but to the scientists and technocrats, who take over the role of ulama and priests. In the modern West, this has led to the cult of experts, who must be consulted in all affairs. Dependence upon experts is obvious on the governmental level, but it is also obvious on the personal level, where people give up their own autonomy to the scientific and technological ulama, who are now doctors, engineers, mechanics, and specialists in a thousand other fields. Even mothers can no longer raise their children without consulting the experts.

The fundamental characteristic of modern scientific knowledge is to be empty of unifying principles. The modern social and humanistic sciences, rooted in the scientific world view, have the same characteristic. In other words, modern knowledge is rooted in *shirk*, not *tanẓih*. There is no unity in modern thought because unity is strictly a divine quality, and without knowledge of God, it is impossible to understand the nature of unity, much less establish it. Not being able to perceive the divine, unifying qualities in things, science necessarily yields ever-increasing



velation, it provides a mode of understanding that is complementary to *tanẓih*. This mode is sometimes called *tashbīh*, seeing God as similar to things. For Ibn al-Arabī and his followers, to see God from the point of view of reason alone, or to see Him from the point of view of imagination alone, is to see with "one eye," like blindness. True knowledge of God demands that people see God with both eyes. Then they will be able to understand that God is both distant and near, both absent and present.

The point of view of *tanẓih* or incompatibility is supported by all Muslim thinkers, especially the authorities in Kalām. Sufi authorities, following the Koran and the Hadith, add *tashbīh*, while never denying *tanẓih*. The perspective of *tashbīh*, rooted in a vision of God's presence in all things, gives life and power to Islamic poetry. After all, it is poetry that inspires people's faith in God's mercy and gentleness, not Kalām. Ibn al-Arabī tells us that religious matters were left in the hands of the Kalām authorities, no one would ever have loved God. Fortunately, however, few Muslims took Kalām very seriously, so love for God is a primary characteristic of Muslims throughout the centuries, and it helps explain the tremendous popularity of the *ghazal*.

Kalām can find no room for the love of God because it pushes God beyond human reach and describes Him almost exclusively in terms of attributes of majesty and severity. The God of Kalām intimidates people and frightens them. Of course, it is good for people to be frightened, because they will then be more careful about observing the Shariah. Nevertheless, people also need to love. The God of poetry attracts people because He is described in human terms that anyone can understand. He is a God who loves His servants and attracts human love in return. And this also encourages people to be more careful about observing His expectations of them as set down in the Shariah.

## Scientific Rationality

One of the most pernicious errors of the contemporary world is that modern scientific knowledge and the technology that comes along with it are legitimate and neutral. This error is especially surprising among Muslims, who have plenty of intellectual resources in their own tradition to grasp the fallacies implicit in the scientific world view. In any case, there are numerous philosophers, historians, and social critics in the West who have shown that there is no scientific neutrality. One of the major focuses of the intellectual movement known as "postmodernism" is to bring out the contradictions in the claim to the neutrality of any form of rational knowledge. Nevertheless, the idea of scientific neutrality continues to have powerful supporters. In the Islamic world, it is often met in the idea that people can have both Islam and technological development without any contradictions. Somehow Islam is going to protect people from the moral bankruptcy of much of Western society. Yet there is no evidence that Muslims are in fact being protected.

It has often been pointed out that however much scientists pretend that modern scientific knowledge is disinterested, it is essentially a form of knowledge for control. In contrast, knowledge in the premodern world has been called "knowledge for understanding." In order to have knowledge for control, it was necessary to do away with any connection between knowledge of the world and knowledge of right activity, or ethics. This was done in Western thought by subverting the connection between reality and the Good--the "Good," being, of course, a primary name of God. The end result of this sort of thinking was that scientific rationality allows for no moral distinctions whatsoever. Postmodern observers of this situation, however, do not conclude that anything is wrong. On the contrary, they have simply concluded that there is no such thing as right and wrong. As one historian observes,

The premoderns said that without an identity of reality and the Good, there would be no right and wrong, and the postmoderns say that there is neither Good nor right nor wrong... For only a brief period in the history of the West--the period of modern times--did anyone

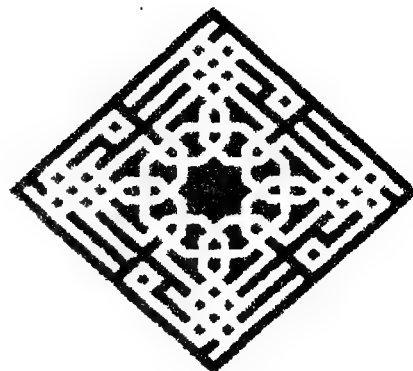
or representative of God by being His perfect servant. God chooses as His favorites only those who gain worthiness to enter His presence through obedience and service.

If we ask what this way of looking at things has to do with the contemporary world, it is not too difficult to see the answer. The world is always made up of two fundamental tendencies that become manifest on the natural, social, and individual levels. One tendency is that of *tawhîd*, which ties things together and establishes unity, harmony, balance, and equilibrium. The other tendency is that of *shirk*, which allows things to drift apart and become confused and disconnected. People dominated by *shirk* fail to see that all things are interrelated because they are rooted in God.

The result of following up on the tendency toward *tawhîd* is oneness, harmony, wholeness, and nearness to God. The result of following up on the tendency toward *shirk* is manyness, dispersion, disequilibrium, disintegration, and distance from God. On the social level, the Koran sometimes refers to these two tendencies by the terms *salâh* and *fasâd*, or "wholesomeness" and "corruption." Hence, wholesomeness is the social manifestation of balance and harmony, while corruption is the appearance of disequilibrium, dispersion, and disintegration.

*Tawhîd* and wholesomeness are connected to the divine attributes of beauty and mercy, while *shirk* and corruption bring about the predominance of the attributes of majesty and wrath. God is happy with those who follow His commands, and hence He brings them near to Himself, but He is angry with those who refuse His guidance, so He drives them far away from Himself (as indicated by the Koranic expression *bu'dan*, as in *bu' dan li'l-qawm al-zâlimîn* [11:44]).

To cling to *tawhîd* yields wholesomeness, wholeness, harmony, happiness, and joy in both this world and the next world. To cling to *shirk* yields corruption, partiality, disequilibrium, suffering, and estrangement in this world and the next. Of course, these qualities are sometimes difficult to perceive in people, because they are internal qualities. But what is internal in this world—all the qualities that make up our personalities—will be external in the next world.



The resurrection, as the Koran indicates, is the place where veils are lifted and secrets are bared.

## Two Modes of Understanding

*Tawhîd* is correct understanding of the actual nature of things. It is to understand the universe and everything within it in terms of the one God. In contrast, *shirk* is a false understanding of the nature of things, because it is to understand things in terms of a diversity of unconnected principles. There is nothing wrong with a diversity of principles, as long as they are tied back to the one, ultimate Principle. The divine names, after all, are diverse principles whereby we understand God. But if the diverse principles are not integrated by God's unity, that is *shirk*.

*Tawhîd* is a human attribute that needs to be established and made continuous. People establish it by following the guidance of the prophets. Guidance, in turn, is directed toward two fundamental modes of human understanding that many Muslim thinkers have called "reason" (*aql*) and "imagination" (*khayâl*).

A rational understanding of *tawhîd* leads to the assertion that God is absolutely other than all things. There is only one God, and He governs the universe with absolute and total control. This is *tanẓîh* and, as mentioned, it is a normative perspective for the school of Kalâm.

In contrast, imaginal understanding—which plays almost no role in the school of Kalâm—has the power to see God present in all things. When God says in the Koran, "Wherever you turn, there is the face of God" (2:115), reason provides clever interpretations to prove that God does not mean what He says. Imagination, awakened by the Koran, sees God wherever it looks. When the Prophet said, "*Thaân* is to worship God as if you see Him," he was addressing imagination, not reason. Reason knows nothing about "as if."

When imagination is inspired by God's

prophets--to call His servants to the free acceptance of His sovereignty over them and to obedience in it.

If we look more closely at the relationship between God and human beings, we find other reasons for the sending of the prophets. For example, inasmuch as human beings are distant from God, the divine attributes that rule over their situation--such as majesty, inaccessibility, wrath, severity, and justice--tell us about the consequences of His distance. Notice that these attributes are the same attributes that rule over Him, whose basic, defining characteristic is to be far from God, to be distant from God, God is the source of all good and all that gives joy and assurance. To be distant from God is to be distant from good, joy, and pleasure. In hell, to be distant from God is also to suffer the pain of regret for not having accepted God's offer to come out of distance and enter into nearness.

The prophetic message demands observance of commands and prohibitions. The goal of these commands and prohibitions is to bring human beings into harmony with the divine reality, or to establish nearness to God. To be near to God while knowing Him, you cannot be near to God while remaining heedless and ignorant of Him. After the worship and the service of God that mark the acceptance of God's call demand knowing God as He has revealed Himself. Knowing God is a lifelong enterprise, or rather, it is an eternal, never-ending journey, because it continues in the next world. The infinite can never be fully known by the finite, and that is the secret of everlasting felicity in the next world. Each moment of existence in paradise establishes a new relationship with God's reality and a new knowledge of Him, and these newly bestowed gifts increase the servant's

The universe is a grand collection of signs, but things do not signify God in the same way. In Islamic cosmology, certain classes of creatures are closer to God, and others are further away. For example, angels are close to God, but inanimate things are relatively distant from God. Nearness and distance are judged by the attributes that rule over the creatures. Angels are luminous and partake directly of the unity of God. Each angel is a whole without parts. In contrast, inanimate things are relatively dark

and are dominated by multiplicity.

In the cosmos as a whole, there is a great chain of created things ranging from those that are closest to God and completely dominated by unity to those that are furthest from God so that multiplicity is the ruling factor. Among human beings, the same range of attributes is found. Those people who are closest to God--the prophets--are dominated by *ta'widd*, and hence they find God everywhere and do whatever they do for God's sake. On the other extreme are found unbelievers in all their diverse kinds. They are dominated by *shirk*, the association of other realities with God. People who are dominated by *shirk* have a multiplicity of diverse and disparate concerns that keep them in forgetfulness of God. Between the prophets and the unbelievers are found those who submit themselves to God's will by following the prophets. They are not completely dominated by unity, nor are they completely lost in multiplicity. They struggle in between, sometimes moving toward God and sometimes drifting away from Him.

Human beings can choose to turn toward God or they can choose to turn away from Him. To the extent that people sincerely turn toward God, come to be dominated by the attributes that grow up from nearness to God. These include unity, balance, harmony, permanence, comprehensiveness, luminosity, and realness. In such people, the beautiful attributes of God--such as gentleness, mercy, compassion, and love--come to dominate the personality, and the majestic attributes play a role only in function of the beautiful attributes.

To the extent that people turn away from God, they become dominated by the opposite attributes--multiplicity, imbalance, disequilibrium, evanescence, particularity, darkness, and unrealness. In such people, the majestic attributes of God dominate over the beautiful attributes by keeping the person distant from God.

The message of the prophets is designed to alert people to their natural distance from God and to invite them to overcome that distance. People should become God's voluntary servants. Then, if they follow God's instructions, God will bring them into His presence. For many Muslim authorities, this is the significance of human "vicegerency" (*khilafa*). Man becomes a *khaliifa*

state in the *next* life. All Koranic teaching is focused on the *ultimate* destiny of human beings, not their destiny in this world. The situation in this world must be shaped with a view toward the absolute importance of the next world. After all, *ma'ad*, or the "return to God," is the third principle of Islamic faith and provides the orientation for the first two principles. Hence the Koran and the Sunnah reveal God in terms of His *guidance* (*hudah*) for human beings, guidance that takes to paradise in the next world, not this world. Knowledge of God involves knowing what God wants from people. The Shariah focuses on this kind of knowledge. An ideal Islamic ummah--that is, an *Islamic* civilization and culture--must be molded by this type of knowledge, failing which, it no longer conforms to God's guidance and hence is not "submitted" to His will, which is to say that it is not Islamic.

Presumably, this conference is concerned with what an Islamic society *should be*. But it makes no sense to speak of *goals* if you do not know *where you are*. What I want to do is look at where human society in general and Islamic society in particular are *now* in terms of the categories of traditional Islamic knowledge. What does the present state of the ummah tell us about the relationship of Muslims to God? And given that the world is made up of many ummahs, what does the present state of world society in general tell us about its relationship to God? Finally, and perhaps most importantly, what does the situation of the modern West tell us about God?

In the Koranic perspective, the world is a grand collection of God's signs. God knows all things, and His knowledge is not conditioned by the temporal limitations that govern human knowledge. Hence He knows the world for all eternity and He creates it on the basis of what He knows. As one God who knows all things, He is the principle of both unity and multiplicity.

God's unity can be related to the diversity of things by describing the attributes or qualities that are shared by God and the many things. These attributes are designated by the divine names, such as Living, Knowing, Powerful, Desiring, Speaking, Hearing, Seeing, Merciful, Compassionate, Creator, Sustainer. These names apply to God, who is one, and they also apply to

the many things in the world--though not in exactly the same sense, of course. In the unity of His Self God possesses all these names. And His relationship with the diverse creatures that are prefigured in His knowledge can be described in terms of these names. Thus, whenever we mention a name or attribute of God, we are mentioning a quality that relates God to some or all of creation.

Inasmuch as created things are many, they dwell in distance from God. God is the Far (*al-ba'id*). He is distant but in the sense that He possesses, in infinite intensity, the attributes that are ascribed both to Him and to creatures. Compared to God, the creatures possess nothing of those attributes. God is Great, Majestic, Powerful, King, while the world and everything within it is small, puny, weak, a slave. This understanding of God's relationship with the world is known theologically as the assertion of God's incomparability or transcendence (*tanzih*), and it is the classic position of Kalām. God alone is Real in the true sense, and everything other than God is unreal and vanishing. "Everything is perishing except His Face" (28:88).

From the point of view of God's incomparability, unity pertains to God, while multiplicity pertains to the world. The world is totally other than God, and it possesses none of God's attributes. God's incomparable greatness makes all creatures His servants--not because of their free choice, but because they gain all their reality from Him. Thus the Koran tells us that everything in the heavens and earth has submitted itself to God (3:83). *Islam* is a fact of existence for all things.

Although God is incomparably great and powerful, He has given His creatures some share, however small, of His own attributes, and He has given the greatest share to human beings, to whom He taught all the names (2:30). Hence human beings know the name and reality of freedom to some degree, and this explains why, even though they are servants of God because of their creation, they are not necessarily *free* servants of God. They are *in fact* compulsory Muslims through their creation, but they *should be*, in addition, voluntary Muslims in order to reach the fullness of their human possibilities. That is why God sent the

jective whose base of support is the assumption, very Western but unacceptable and idemonstrable, of the oneness, homogeneity and linear evolution of the world. "(5)

In order for "development" to be conceived, God had to be forgotten, or at least to be relegated to the background. Since no religion had envisaged development as understood in scientific and industrial terms, religious categories either had to be abandoned, or to be defined to fit the new circumstances. Suddenly, we had to discover that religion, all along, had been encouraging "development" in the modern sense.

## the Divine Names

Let me now turn to a brief review of the Islamic perspective on knowledge, science, and human nature. The fundamental point that must always be kept in mind when considering Islamic views of things is that Muslim thinkers have always put God at the head of their concerns. The fact that God plays a fundamental role in every human endeavor has been perfectly obvious. Hence Muslims focused upon understanding God and then, on the basis of this understanding, upon the role of human beings in the universe. Those who wanted to understand what it meant to be human had to understand what it meant to be God. "Theology" was utterly central to the Islamic enterprise. And I mean theology not in the sense of the discipline of Islam, but in the widest sense of the term--the Koranic sense. In the Koranic view of things, "ecology" can only mean knowing God, and knowing God means knowing the meaning of the *āyāt*--His "signs."

The signs of God appear in three primary domains: First, in the revelations that God gives the prophets, the Prophet of Islam (P.B.U.H) in particular; second, in natural phenomena; and third, in the human self. Hence knowledge of God demands knowledge of revelation, knowledge of the cosmos, and knowledge of the self. What makes this knowledge "Islamic" knowledge and not some other kind of knowledge is that the significance of things is understood in accordance with the principles established by the Koran and the Sunnah. The natural world signifies God, and the human self signifies God. But the exact mode of this

signification is rooted in the Islamic revelation and the conclusions that are drawn there for human activity and destiny.

I am not suggesting that Muslim intellectuals considered it sufficient to know things in the terms established by the Koran. Rather, for a great many of them--and for the greatest of them--it was necessary to know God Himself in the terms established by the Koran, and also to know God Himself by knowing the world and by knowing the self. Without the living knowledge of God, the whole Islamic enterprise is deprived of its lifeblood. After all, anyone can memorize the Koran, but if the person does not know the meaning of what he has memorized and cannot grasp how the Koran signifies God, he has not known the Koran as it should be known. In the same way, anyone can know certain things about the natural world and the self, but if he does not know God through the natural world and the self, this is not Islamic knowledge. Or rather, this is plain ignorance, because God is in fact the reality that is revealed through the signs--which are scripture, the world, and the self.

Like any other phenomenon in the universe, human society is a sign of God. If we want to know human society in Islamic terms, we need to know it inasmuch as it signifies God. And if human beings are to devise a policy that is going to be an Islamic policy, it has to be a policy in harmony with those Islamic teachings that focus on achieving the proper human destiny. Hence, in speaking about Islamic "civilization" or "culture"--and notice that neither of these words has an equivalent in pre-modern Islamic languages--what we are talking about, or should be talking about, is the community of Muslims (the ummah) in terms of certain qualities and characteristics.

This ummah can be viewed from two different points of view--what it is in fact, and what it should be. If we look at the ummah in fact, then Islamic knowledge of the ummah tells us about God's actual relationship with the ummah. If we look at the ummah in terms of what it should be, then Islamic knowledge tells us what sort of human activity is pleasing to God. This second sort of knowledge focuses on what God desires for human beings in order for them to reach felicity (*sāʿada*), that is, a happy

misgivings, I set two tasks for myself: First, to address some of the issues that arise as soon as we look at Islamic civilization in terms of categories drawn from modern thinking. And second, to suggest a few other categories that can be employed as criteria for judgment, categories that are drawn from traditional Islamic thought.

### Development

Development language is strewn with pitfalls for anyone who wants to speak about culture and civilization. By "development language", I mean the well-known words that are current in the United Nations and governmental agencies throughout the world. I quote a list of these words from the table of contents of *The Development Dictionary*, a book that should be required reading for anyone who is not totally convinced that modern Western society provides the model that all peoples in the world must follow: "development, environment, equality, helping, market, needs, one world, participation, planning, population, poverty, progress, production, resources, science, socialism, standards of living, state, technology." (1)

All these words are part of the sacred vocabulary of the modern world. They share the characteristic of being what has been called "amoeba words." This is to say that they are constantly changing shape according to the needs of the speaker. They have no denotations but many connotations. They can mean anything their speaker wants them to mean, because in themselves they are empty of meaning. However, these words are sacred. To question their legitimacy is to rebel against the gods of modernity and to become an outcast from the religion of progress.

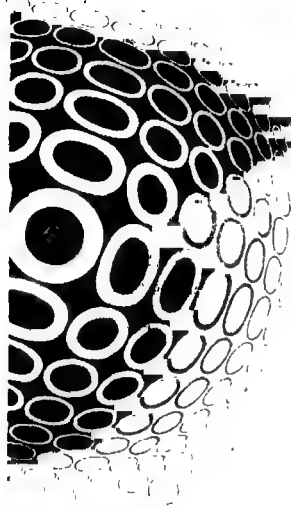
The authors of *The Development Dictionary* have analyzed the history and changing status of each of these words in detail. Let me make a few remarks about the term "development" itself, even though each of the mentioned terms, and many others that are currently in use, deserves detailed analysis.

First of all, it is perhaps unnecessary to point out that there is no word corresponding to "development" in the traditional Islamic languages, just as the modern meaning of the term only appears in Western languages in the

eighteenth and nineteenth century. The use of this word itself, or the redefinition of words in Islamic languages so that they carry its meaning, shows that the idea of development was originally conceptualized by Western thinkers. Moreover, the late date of the term shows that the new meanings given to it were intimately connected with the breakdown of Christian civilization and with the industrial revolution.

The moment the word *development* is employed, especially outside the West, those who employ it have surrendered to the presuppositions of modern Western thought. To speak of development is to acknowledge "underdevelopment." Hence, it is to accept that programs, modeled on those devised in the "developed" countries, must be put into effect. As Wolfgang Sachs, the editor of *The Development Dictionary* puts it, the use of the word has "converted history into a programme: a necessary and inevitable destiny." (2) The industrial mode of development has thereby been christened as the one and only legitimate form of social life. "The metaphor of development gave global hegemony to a purely Western genealogy of history, robbing peoples of different cultures of the opportunity to define the forms of their social life." (3) By speaking of development, Muslims have already given up the idea of understanding their own history in Islamic terms, since the term has been drawn from outside the Islamic conceptual universe.

Most people will object that nevertheless, we need development in our world. But what is development? Any study of the use of the word shows that, like other amoeba words, it has no precise significance. It is what you want it to be. The problem is that, although no one knows exactly what it is, everyone thinks that we *must* have it. As Gustavo Esteva writes, "The word always implies a favourable change, a step from the simple to the complex, from the inferior to the superior, from worse to better...But for two-thirds of the people on earth, this positive meaning of the word...is a reminder of *what they are not*. It is a reminder of an undesirable, undignified condition. To escape from it, they need to be enlaved by others' experiences and dreams." (4) "No one seems to doubt that the concept does not allude to real phenomena. They do not realize that it is a comparative



## **Toward a Theology of Development**

**by: William C. Chittick**

I had certain misgivings about accepting the invitation to speak at this conference because the announced themes and sub-themes presuppose certain ideas about civilization in general and Islam in particular that raise many questions for me. I am not quite sure, to begin with, how the organizers of the conference define the words "culture" and "civilization." It is clear that these terms are understood to have a value connotation. When they flourish, that is good, but when they languish, that is bad, what is not clear is how we are to judge when a civilization or culture is flourishing. What are the specific criteria for making this judgment? Certainly the language employed in the information that was sent to me suggests that the criteria are drawn from modern political and developmental thinking, all of which derives from post-Christian thought in the West.

My second misgiving about the conference has to do with my own interests in Islamic civilization. I have spent most of my adult life studying Islamic thought, with special attention to the school established by Ibn al-Arabi in the seventh century of the hijra. This school, which was a continuation of the efforts of a host of earlier Muslim thinkers and was deeply rooted in the Koran and the Hadith, was profoundly influential in the thinking of most Muslim intellectuals down into the nineteenth century. However, it has been abandoned by almost all contemporary Muslim thinkers and theoreticians, especially those who have had a say in governmental decisions. Muslims who have formulated theories and ideologies for Islam have often condemned this school for leading the Muslims astray and preventing the progress and development of civilization. So how can my interest in this school be turned to the issues that contemporary Muslim thinkers consider as relevant to the development of civilization?

Having accepted the invitation despite these

In what follows, you will read the full text of the paper presented by professor William C. Chittick (from the Department of Comparative Studies, State University of New York at Stony Brook) at the International Conference on Islamic Culture and Civilization held in Tehran, Iran in February 1994.



## Teaching Islam in the West

by Sachiko Murata

I spent a dozen years in Iran studying Persian literature, Islamic jurisprudence, *usul al-fih*, Sufism, and Islamic philosophy. I finished a Ph.D. in the Faculty of Letters of Tehran University on the role of women in the *Haft Paykar* of the poet Nizami, and then I studied *fih* and *usul* at the Faculty of Theology. When I finally decided to leave Iran in 1979, I had recently begun working on a Ph.D. dissertation at the Faculty of Theology comparing Islamic family law with Confucian teachings on the family.

After going to the United States, I began teaching religious studies in a small religious studies department at a large university, the State University of New York at Stony Brook. There I have taught introductory and advanced courses on Islam as well as courses on Confucianism and Taoism, Neo-Confucianism, Buddhism, and a course called "Feminine Spirituality in World Religions."

Almost all students even many of the American-born Muslims -- have deep prejudices against Islam. In one case, for example, after a student had taken a course with me on Islam and had decided to concentrate in religious studies, she told me that the only reason she had taken Islam was why she should hate Muslims. She had no doubt that hating Islam was the proper attitude, and she also had no doubt that a course on Islam would teach her why that attitude was correct.

When I teach Islam, I always have to be extremely alert and careful about what I say because prejudice against Islam in the West is very deep-rooted. People think of it as a desert religion -- dry and rough without any beauty. It is very difficult to undo their prejudices. It does not usually help to compare Islam to Christianity and Judaism, because people are prejudiced in favor of those two traditions and, in any case, the same sort of criticisms can be leveled at them without too much difficulty. However, my experience has shown me that if you compare Islam with the Far Eastern traditions, people

have a very different impression. They are far more able to appreciate Islam's beauty and broad-mindedness attributes that most people find easy to see in Buddhism and the Chinese religions.

Islam has enormously sophisticated teachings on the level of metaphysics, cosmology, and psychology, Far Eastern teachings on the same issues. -- they are every bit as relevant today as when they were written. By stressing these sides of the Islamic tradition, we can show people that Islam is a tradition that has always given pride of place to gentleness, love, compassion, and beauty rather than to severity, wrath, and punishment. It is difficult to find anyone who is not enchanted by the poetry and teachings of Rumi. Far Eastern wisdom and the Islamic spiritual tradition is concealed in softness rather than hardness, in clear insight rather than vague "outsight," in Tranquility rather than movement. It is not difficult to correlate the views of Muslim *urafa* with those of Oriental sages and enlightened Buddhist masters. When Islam is interpreted through those traditions rather than the prejudiced historicism of the West, then people can have a better understanding and appreciation of Islam. To the extent that Muslims themselves try to understand their own tradition in this way, or try to understand the Oriental traditions in terms of their own masters of wisdom, they will be able to understand and appreciate the rich spiritual heritage of the Far East. If the twenty-first century is indeed going to be the Asian century, all of us will need to have a firm grounding in the religious roots of Far Eastern culture and civilization. For Muslims, this is all the more true because they cannot understand the roots of Far Eastern civilization without understanding the roots of their own civilization.



permeates all artistic productions, their contents and motifs. The use of disharmony, distortion, violence, discontinuity, montage, negation, irony, satire and the likes in modern art is considered as the only way to fight against antiquated values and is also viewed as the only yardstick for criticism and evaluation. In fact this urgent need for, and strange insistence on, novelty is a clear proof that the minds of the artists and art connoisseurs of today suffer from oldness and lack of vitality; from their perspective, anything that is "harmonious", "familiar" or "real" is considered old. Little by little, they deny existence of harmony, familiarity or reality.

Under the illusion that the age of harmony has come to an end and that the age of crisis has begun and with the intent to discover a new path, they begin searching and analyzing the thoughts and delusions of themselves or cleverly try to find the roots of originality in the artistic productions of others. In their search for this new path, they surly rely on chance: an accident will occur, a new event will take place and they will come across a new method. Indeed, it is not the age of harmony that has come to an end; it is the harmony of the psyche of the artist or the art connoisseur. Apsyche that has been afflicted with disharmony and psychosis. The artist or the art connoisseur projects the disharmony within to without, and to the history at large.

"The artistic production of the artist is his own 'self', or his 'self-object'. It is a reflection of the way he perceives the world: be it the clay pots or the fruit basket (like the still lives of Chardin and Brucke) or a landscape (like the paintings of Fredriche, Hiroshige, Gauguin) or portraits (like the portraits of Rembrandt, van Gogh). Each one of these productions is the portrait of the artist himself. A genuine artistic production is as much volitional as it is involuntary. When we are thirsty, we do not will to drink, but that we are "condemned" to drink, if we want to fight against this "condemnation" to drink. If we want to fight against this "condemnation", we can only delay it. But we are bound to drink water at some point. A powerful urge forces an artist to create a work of art. He cannot withhold his passion and remain sterile. If he restrains himself from creating, he will become ill. In that case, the "sickness" becomes the pretext for artistic creation. In van Gogh's case, he was trying to

heal himself with his painting; thus sickness will also create its own artistic results.

But what is meant by sickness?

Sickness is a kind of realization and knowing.

Realization, as was said before, means to recognize man through the perception that he has of himself. Moreover, this state will create a sense of permanence and stability which is replete with pleasure and instability. Because, apparently this "stable" image of oneself is based on the "memories" of a personal or a national kind, "memories" that are based on guarded and unchanging "past". The social and cultural traditions too encourage this emphasis on constancy."

"The mind of a genuine artist, in the moment before creation, is the same hidden treasure which does not have any knowledge of itself; it is in the state of potentiality and belongs to the domain of "not-knowing". A misterious desire to be known, is the impetus behind all artistic creation, albeit this desire might be perceived as a form of narcissism. Therefore, "not-knowing" is the pre-condition for spontaneous creation. This does not mean that "knowing" does not have any result. But its result will definitely be awkward and pompous. "Knowing" means the mandate of all kinds of thoughts, in brief the mandate of cleverness and artificiality, the two elements which will ruin the artistic work. "Knowing" makes the artist consider himself higher than the rest of the people. "Knowing" too will make him consider the artistic work as an incorrigible being that, through the hard work of the artist, is tamed so that it will spellbind the audience at the painting exhibitions and eventually bring about fame and prosperity for the artist."



## Islam, Christianity and Modern Civilization

By Mohammad Masdjid Djame'le

"The experiences of Islam and Christianity, as two important divine religions, in dealing with the modern civilization have not been the same. This partly accounts for the existing difference between the positions of these two religions, and those of their followers, on modern civilization. These two separate encounters have shaped their modern histories and have defined their situation in today's world. Muslims and Christians are the inheritors of two dissimilar encounters with the modern civilization and will undoubtedly be influenced by the effects of these two encounters."

"The fact is that, despite their differences in the Middle Ages, Islam and Christianity had the same role within the context of the traditional societies. Both responded to the individual and communal needs of their followers. Christianity in the Middle Ages, like Islam, was a comprehensive religion which covered all aspects of the lives of its followers. Even if there were no difference in this respect between Christianity and Islam, the causes for this identical role that Islam and Christianity played were not the same in different contexts. Islam was a comprehensive and all-encompassing religion which had a rule for every case, especially if the rule was related to the daily affairs of the followers. These rules emanated from the essence of Islam and were as important as the principles of Islam. However, this was not the case in the case of Christianity. The set of rules and injunctions that turned Christianity into a religion responsible for executing the individual and collective affairs in the Middle Ages, for the most part, did not emanate from the religion itself, but it was the result of the consensus among the officials of the Church. Naturally, these rules could not be as important as Christianity itself."

"At any rate, both Islam and Christianity responded differently under the increasingly powerful pressure of this current (of secularization). This was quite natural. In a

critical period, the resistance of a religion against the forces endangering its survival is limited to those principles which are considered as an indisputable part of that religion: one cannot depend on the prejudice of the common people all the time to defend those parts of religion which lack the necessary credibility. Finally, this resistance will break down and religion will retreat to its natural framework. Because the structure of Islam and Christianity were different, in Islam its comprehensive nature and the rules regarding the collective were rooted in the religion and their importance was as much as that of the foundational principles of Islam whereas in Christianity most of these rules were made by the officials of the Church. Despite the fact that the officials tried to give their own consensus an aura of "religious credibility", their edicts lacked the strength to withstand the assault of secularization."

## The Role of "Knowing" in Art

By Nami Petgar

"The contemporary artist should be well-informed and active and he should continually assert his consistent presence. He should study artistic critiques and should have opinions of his own and so forth and so forth. "Knowing" has become the obsession of the artists these days. The mind of an artist now has become like a computer capable of collecting the latest data, analyzing the latest viewpoints, critiquing the latest exhibitions, justifying his own behavior, his own methods and his own style while negating the artistic values of other artists. Today's social and intellectual traditions support this lifestyle of the artist. As a result today's artist has turned into a well-armed Robocop ready to attack, defend or escape. In his short life, an artist has to spend a lot of irretrievable energy just to conform to this model of living, all thanks to the fact that "knowing" has become the *modus operandi* of today's artists."

Today a certain enchantment with death

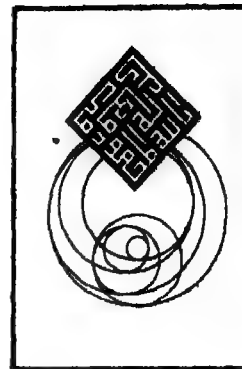
## Islamic Culture in a World Civilization

James Morris

would like to speak on the theme of "Culture in a World Civilization: the Islamic and the Islamic Humanities." Specifically, I would like to explore the analogies between the current situation of Islamic civilization and the period of extraordinary Islamic Cultural Creativity—both sociological-institutional and intellectual—during and immediately following the Arab invasions (and Crusades and Reconquests in the Islamic West), which in fact was highly instrumental in the subsequent development of Islam as a world religion (throughout the Middle East and South and Southeast Asia, as well as in Europe and sub-Saharan Africa) in later centuries. While the development and spread of widespread Islamic religious institutions in the Islamic period (both popular devotion to the Prophet and the Shiite Imams, as well as the existence of Sufi tariqas) remains largely a topic for historians, the corresponding creation of new language forms of Islamic religious expression (the ruba'i, ghazal and masnavi forms) and the key models for those Islamic forms, which became primary instruments for communicating Islamic teaching, in both the popular and high cultural settings, throughout the Eastern Islamic world. Historically, the flourishing creation of the Arabic-language "High" Islamic Culture—including both the "religious" and "secular" or scientific disciplines—during the period of Abbasid and Fatimid political and intellectual power in the 3rd-4th centuries A.H. tended to obscure the wider cultural and intellectual creativity, especially at the level of the non-learned religious life and practice (as in Persian-language Islamic culture) that preceded the breakdown of that central Islamic culture, culminating in the Mongol invasions and their aftermath. This process of outward socio-political "collapse" of ordinary cultural and institutional life is not necessarily paradoxical: such a process, as in our own day, necessarily demand

new, truly creative cultural solutions, while allowing the free social and cultural "experimentation" which is indispensable for genuine creativity in those realms. The forging of a profoundly Islamic religious poetry by writers like Rumi and Attar, in order to communicate the meanings of the Qur'an and hadith to newly "Islamicized" social groups in radically new social and cultural settings, is no doubt the most visible and successful example of the creation of the "Islamic humanities" to date; but the eventual success of their efforts should not obscure how creative and truly revolutionary those "classics" actually were in their original historical setting.

Many of the same historical conditions and processes are clearly at work today in the creative transformations of Islamic culture in recent decades, which—like most such processes of religious creativity—remains largely "invisible" to contemporary observers focusing on the dramatic breakdown and even disappearance of so many of the traditional forms and centers of Islamic culture. In particular, it is essential to keep in mind that religious creativity, in whatever field of expression, necessarily begins with individuals, who are only rarely "charismatic" and publicly visible figures. In this talk, we would like to focus on two dimensions of this ongoing process of creating new Islamic humanities in Europe and the U.S.: (1) the cumulative influence of "translations" (and more recently, of Islamic music) in creating the preconditions for new forms of Islamic culture; and (2) the central role of the Qur'an (and hadith, both Shiite and Sunni) and the steps which still need to be taken in making those foundational elements of any Islamic culture truly accessible to populations whose cultural languages are not traditionally "Islamic". In both of these areas, the historical precedents in the creation of classical Persianate Islamic culture suggest the importance of dimensions of "spiritual pedagogy" and communication going far beyond "translation" as that is normally understood.





### **Dr. Mehdi Mohaghegh:**

"In my opinion, what is really unique about the Islamic culture is that the Islamic culture has never closed its doors and has always possessed the quality of tolerance towards new ideas. This is especially true of the Golden Age of the Islamic culture in which Muslims were prepared to benefit from other cultures."

### **Hodjatolislam Mohaghegh Damad:**

"The life-affirming and realistic teachings of Islam were rooted in the divine books, the sayings and deeds of Prophet Muhammad (pbuh). When we want to consider a special cultural element, we have no choice but to study its fruits. The nomadic Arab of that time, through the extreme civilizing force of Islam, became the ruler of a great part of the world by the time of the Caliphate of the third Caliph."

### **Dr. F. Modjtabayee:**

"An important feature of Islam is its universality. Islam emerged in an area which was considered the center of the world.... On the other hand, when Islam emerged, it started penetrating great civilization of that time."

### **Dr. DJ. Modjtabavi:**

"What really separates the Islamic culture from other cultures is the fact that it is a culture based on a religion and the fact that it has a universal message whereas the messages of other religions are not as comprehensive and universal as that of Islam and do not have special relevance for all the places and all the times."



## **What is the Use of Philosophy?**

**By: Dr. R. Davari Ardakani**

"Regarding the question of culture which is under consideration these days, one should be attentive to the fact that there are intellectual and spiritual requirements for education in addition to material requirements. One should pay sufficient attention to these requirements. This "should" is not a command and one cannot think about the spiritual requirement of education in artificial terms. But this thought in itself, if it has ever occurred to some, can be the precondition for success in the field of education. In other words, philosophy can become a tool for reminding. Philosophy is undergoing a crisis all over the world these days. It seems that we are living in an age in which philosophy has the least strength. One should study and understand this period which has no similarity with other periods."

Two centuries ago, in Europe began the project to replace thinking with science (mind you, this is a technological science). Now, this project has been finished. Probably, there lies the root of the crisis.

At the moment, opposing philosophy is not unusual, especially if it is in the name of "science"; but this opposition is an ahistorical illusion. At the moment, science defines every aspect of the society. But science without philosophy goes nowhere. Of course, one should not advertise for philosophy more than what is already done. This writer does not intend to praise philosophy. It is really important to remember that the opposition to philosophy, especially one based on enmity, will not bear any result. If this opposition is in the name of science, it will hamper the dissemination and progress of science. Philosophy will not cease to exist with opposition of the people. If philosophy is undergoing a crisis right now, one should look for the root of the problem in the history of philosophy, rather than in the views and individual tastes of those who oppose philosophy."

# Excerpts

In what follows you will read translated excerpts from the materials that we have presented in the Persian part of *Nameh Farhang*. We hope to expand this section in the near future to include complete translations of the selected articles and interviews. We also would like to invite all the researchers and writers who write in English to send us their unpublished manuscripts in the fields of Islamic history, culture and civilization. We are planning to print short articles in the English section of *Nameh Farhang*.



## The Editorial

"For some reasons the winter issue of *Nameh Farhang* was specified to a review of Islamic history, culture and civilization. This task, even though it seems quite easy, is very difficult for the very reason that it is extremely urgent. This difficulty is the difficulty of renewing a covenant and as we know concomitant with each covenant come the obstacles, oppositions and enmities. If the Islamic Revolution of Iran had not occurred and the Islamic movements had not come into existence, the discussion of Islam would have had a different color and perhaps this discussion of Islam would have been limited to the academe. But whatever is said about Islam today is relevant to the whole world and it is probable that it is perceived as a political discourse."

"We have got to do something to do away with 'the wall of misunderstanding' which stands between these two groups and to make sure that this discussion will find its rightful place. This is only possible when the first group is told that the Western society is not a lasting system and the culmination of history and that if the future society is in need of religion, this need is not met merely through words, sayings and routine activities. If there is no sincere belief in 'the

divine', all those words can not amount to anything. The second group should heed the fact that the modern Western society, despite the fact that its very foundation has begun to shake, has a lot of power and influence and that the rules and principles that are the guiding light for that society become the bulwarks against the influence of religion."



## The Debate on Islamic Culture

The participants in the debate on the Islamic culture were Dr. Jd. Modjtabavi, Dr. F. Modjtabayee, Dr. Gh. Haddad 'Adel, Dr. M. Mohaghegh, Dr. Gh. A'wani and Hodjatolislam Mohaghegh Damad.

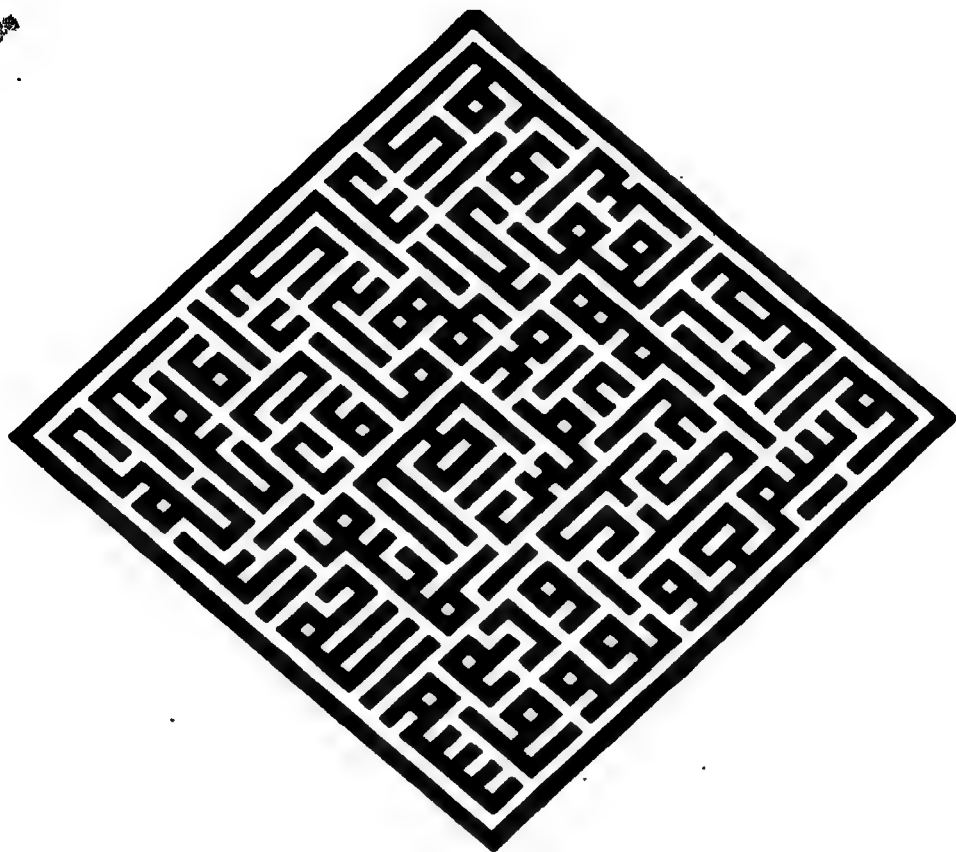
The following are some of the excerpts from the debate:

### Dr.Gh. A'wani:

"The most important question that we need to address now is" what constitutes progress or decay? If we have not defined our measure for progress or decay, we can not even get near answering the above question. What is really certain is that most of the measures used are derived from the Western culture and civilization. For example one such measure is "historical progress" or "material progress," which is quite a dangerous measure to use in evaluating a religious civilization."

### Dr. Gholam'ali Haddad 'Adel:

"In my opinion, an important element that distinguishes Islam from other religions, cultures and civilizations, is the element of Tawhid (monotheism). The other element is "knowledge" and the third one is the social and political nature of Islam."





## CONTENT

- ◆ On Islamic Culture and Civilization
- ◆ The First Gathering of the C.I.S. the Caucasus Iranologists and Professors of Persian Literature
- ◆ Conference on Islamic Culture and Civilization
- ◆ Ibn-e Khaldoun and the Islamic Civilization of his Age
- ◆ What Is the Use of Philosophy?
- ◆ Teaching Islam and the Far Eastern Religions in the West
- ◆ Hallaj in Modern Islamic Literature
- ◆ We the New Orientalists
- ◆ The Differences in Cultures
- ◆ Topkapie, the Greatest Museum in the Muslim World
- ◆ Sufism and Reason in Islam
- ◆ A Browsing through Books On the History of Islamic Philosophy
- ◆ Bilingual (Turkish - Persian) Poems of Rumi
- ◆ Classification of Time in the Holy Quran
- ◆ The Role of "Knowing" in Art
- ◆ Islam, Christianity and Modern Civilization
- ◆ Pantheism and Intuition in the Works of Beedel
- ◆ Toward a Theology of Development
- ◆ Introduction of Islam to the Indian Sub-Continent
- ◆ Europe and Islam
- ◆ The New Orientalism

Discussion Chapter  
Date 16.9.95  
29.12.95



## **NAMEH FARHANG**

---

**Quarterly Magazine  
on Cultural and Social  
Research**

---

**No. 12,  
Winter 1994**

---

**President:  
Ali Jannati**

---

**Editor-in-Chief:  
Dr. Reza Davari Ardakani**

---

**Managing Director:  
Masoud Taraghijah**

---

**English Section:  
Hamid Tehrani**

---

**Art Director:  
M. Taraghijah**

---

**NAMEH FARHANG**  
Ministry of Culture and Islamic Guidance Bldg.  
6th Flr.  
Vall Asr Ave.  
Tehran 14155, IRAN  
Tel: 0098 21 891132  
Fax: 0098 21 893004

---

NAMEH FARHANG is published quarterly by the International Dept. of the Ministry of Culture and Islamic Guidance of Iran. Nameh Farhang tries to reflect cultural communication issues between the international community while emphasizing the cultural characteristics of Islamic Iran. The magazine's aim is to contribute towards research in the social and cultural fields. The contents do not necessarily reflect the views of the publisher. The authors whose articles are printed here assume all the responsibility for views expressed in their individual articles. Articles and photographs may be reproduced on condition that Nameh Farhang is cited as the source.

---





- ❖ Looking for the Newest Museum in the Muslim World
- ❖ Nawab's House
- ❖ Cultural Heritage and Civilization
- ❖ A Study on the Islamic Civilization of the Age
- ❖ The Islamic Use of Philosophy
- ❖ The Islamic World and the Islamic Religions in the West

## Quarterly Magazine on Cultural and Social Researches

No. 12 Winter 1994



- ❖ The Role of Knowing in Art
- ❖ Islam, Christianity and Modern Civilization
- ❖ The Islamic Civilization in the Works of Hecot
- ❖ The Islamic Research in Art

